Kirke og Kultur



Indhold:

Redaktør: EIVIND BERGGRAV

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juni og august. Abonnement kr. 10,00 pr. aar. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B.

HEFTE 4 APRIL 1922 29. AARG.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD. KR.A

Kontingenten

bringes i erindring.

BISKOP TANDBERG

Ved biskopens bortgang er der sterkere end paa lang tid strømmet ind paa mig nogle forresten gamle tanker, som jeg nu vil sende videre, ikke for at gyde olje til ild, men fordi jeg synes, de er saa lite paaagtet i vor kristelige og kirkelige utvikling.

Hovedtanken heri vil jeg straks præcisere med disse slagord: Tandberg var ikke gjærdereiser, men brobygger.

Hele hans personlighet bar præg av ortodoks prælat, dette tat i ordets berettigede betydning av hævdelse av kirkens guddommelige væsen. Men kjernen heri var for ham livet, hentet fra livets bok, bibelen, og fra Jesus Kristus, han, som er livet i livsens bok.

Dette gik som saa klarlig en rød traad gjennem hans prestelige og biskopelige virke, at det ikke var til at ta feil av. Hans faste borg, utgangspunktet og utviklingens linje. Og i dette stykke snarere stiv end bøielig, altid karakerfast.

Da saa den nu paagaaende kirkestrid tilspidset sig, hvad gjorde da Tandberg? Optraadte hen med myndighet og forkjættret og utstødte dem, som i sin troesutvikling var førte ind i nye undersøkelser og synspunkter likeoverfor teologi og konfession? Reiste han pigtraadgjærde? Nei, han pekte paa bro mellem de motsatte bredder. Men var dette utslag av firing, slingerage likeoverfor kirkeliv, end sige Kristusliv? Nei! Forsaavidt raktes ikke engang en lillefinger frem. Men han rakte hele haanden frem til fortsat taalmodighet, et standpunkt, der er saameget mere krævende, som det almindeligvis misopfattes som tegn paa svakhet. Men han kunde ta dette skridt netop ikraft av sit faste troesforhold og saaledes stride god strid i aand, idet han med aapent vezir traadte frem paa den teologiske arena, den vanskeligste av alle.

Og dette synspunkt, som er kvintessentsen av biskopens handlemaate, tror jeg, er i overensstemmelse med væsenet i Kristi og hans apostlers handlemaate.

Hermed kommer jeg saa til det egentlige, som jeg vil forsøke at belyse. Imidlertid er dette noget alment og berører forsaavidt ikke bare Tandberg.

Det gjælder det gamle, saa ofte overseede og forglemte spørsmaal om Jesu forhold til dogmer og bekjendelsesskrifter.

Læser vi her evangelierne igjennem, da ser vi, at Jesus overalt i synagogerne og andetsteds optraadte som lærer, og det som en, der «hadde myndighet og ikke som de skriftkloke». Men finder vi, at han opstiller dogmer f. eks. om treenigheten, jomfrufødselen, sin egen dobbeltnatur, daaben, nadveren, omvendelsen o. s. v. o. s. v.? Nei!

Derimot anvender han selv i sine mest docerende taler en mængde av billedlige uttryk, der har over sig en rent improvisert farvetone av omgivelserne, og paa denne maate kaster han lys over de aandelige og sjælelige tilstande og begreper. Like fra de første ord om «de fattige i aanden» og til de sidste om skilsmissen mellem «faarene og bukkene». Indenfor denne ramme fører han saa frem en rækkerad av hungrende, sørgende, rene av hjertet, jordens saltmennesker og verdens lysmennesker, mens han betegner sig selv som veien, døren, hyrden, vintræet, brødet fra himlen o. s. v. o. s. v. Og rundt om disse, kan man si, metaphorer grupperer sig videre lignelser om snart sagt alt mellem himmel og jord med hensyn til forekomsterne i Guds rike. Indtil han i slutningstalerne tegner silhouetter av skikkelser, som renser bægre og fater utvendig, avsiler myggen og sluker kamelen, kalkede grave, indvendig fulde av al urenhet. Alt dette er som en skog av billedlige, allegoriske, symbolske, ordsprogsmæssige tanker og forestillinger, hvorigjennem «sæden strøes paa vandene». Og det hele kommer frem næsten som tilfældigheter i samtaler paa landeveiene, ved brønden, i fiskerbaatene, midt i akeren, i synagoger og tempelgaard, i farisæers spisestue og tolders bod. Intet arrangement med avtalt møte og averteret taler. Uten indbrud i naturlige forholde. Paa engang som det mest aapne utendørs arbeide og dog forunderlig bankende paa enhvers lønlige dør. Men i alle disse maater at ta saken paa nævner han blot tingene og begreperne, men forklarer dem ikke eller samler dem som katekismusspørsmaal eller articulæ fidei. Overalt føler vi kun, at han lever, rører og handler i dette. Aander paa det. Og saaledes paavirker, formaner, trøster og tugter. Idet der i

hver linje og endda mere mellem linjerne er den mest levende realitet. Det griper, endog naar det støtes bort. Og tænker vi i denne forbindelse ogsaa paa hans egne mere personlige gjennemgange fra daab til himmelfart, og hvad her træder frem av hans oplevelser, bønner og ord, da bærer ogsaa det præg av øieblikkets, timens ophøiede krav, men det virker ganske som processer, der — mutatis mutandis — kan indtræffe i hvert menneskes utvikling. Altsaa, i «likhet med os».

Men dogmer? Ikke spor!

Og hvorfor ikke? Fordi alle Jesu ord og handlinger er aand og liv. Og aandsliv lar sig aldrig presse sammen til en bylt mellem dogmehænder, hvor langfingrede de end er. Det vil altid smutte ut mellem fingrene, hvor krampagtig fast ortodoksien end forsøker at holde fast paa det.

Faar vi først øiet rigtig aandsopladt for dette, — og det kan vel ikke være vanskelig? — da vil vi ogsaa straks forstaa at vurdere dogmets betydning i sig selv og dermed dets stilling i kirkesamfundet i det hele.

Ti dette vil ikke si, at dogmet skal elemineres av kirkeutviklingen. Nei, dogmet har sin legitime plads som tankens forsøk paa at trænge ind i Guds rikes hemmeligheter. Og ære være de uhyre anstrengelser, som teologien her har øvet! Saa dette er ikke feilen. Men feilen er der, naar teologi og kirke vil gjøre dogmet til noget avsluttende, et altomfattende uttryk for troen og dens liv, altsaa et punctum finale istedetfor et komma i tankeutviklingens steilskrift. Og saa opstille dette likesom et schibboleth, som den troende skal underskrive, sværge paa og forpligte sig til, ikke blot hvad kjerneindholdet angaar, men ogsaa i detaljerne av fortolkning og definition. Men da blir dogmet en Procustesseng, et jernbælte om troen og tankernes bankende hjerte. Man glemmer da, at religion er vitalitet. Hvor tankerne aldrig kan kjores fast til en pæl med en bestemt længde av lænke til at bevæge sig omkring i. Man kan derfor aldrig lage en troesbekjendelse, et sidste ord, som er adæqvat til selve livet. Alle forsøk i den retning blir et overgrep, fordi det stanser og snører ind det, som hverken kan eller skal stanses eller snøres, men altid strømme og puste frit. Ti livet som liv maa gro, og det rikere og rikere, naar først Gud med sit liv er deri. Troeslivet er som den aapne havn, hvori evighetshavets bølger av liv ruller ind. Det er ikke nogen tør-

dok. Intet løfte, ingen ed likeoverfor en troesformel, — ingen hængen fast ved traditionel praksis, — ingen omhyggelig disciplin i doktriner og ritual kan beskytte, assurere eller garantere noget mot mulige utvidelser av troeslivets grænser, endsige av Guds rikets. Aanden kræver alburum, og føler dogmet sig stødt paa sin albu, saa er det egen misforstaaelse. Troeslivet er som en by uten ydre volde. Det har kun en indre vold. Men den er ikke muret av dogmernes kampestene, men av troens lydighet mot talsmanden, sandhetsaanden, som Kristus har git sine efterfølgere til veileder og kundgjører av de tilkommende ting. I ham er garantien. Og lar vi os lede av ham, da gaar vi fremad fra sandhet til sandhet. Men stænger vi os inde i dogmeaanden, da stanser vi utviklingen. Det rette er her med sandhetsaanden at gaa ut i det aapne og lade os lede fra position til position og saaledes gaa frem dér, hvor Guds førelser viser aapningerne. Fremgangen vil da naaes ikke ved at krype bakom gamle dagers bygverk, men ved at utvide og fuldkommengjøre disse bygverk. Og det arbeide ophører aldrig for kirken paa jord. Vi er i saa henseende ikke bare arvtagere av det tilbakelagte, men ogsaa bærere av Guds rikes fremtid for efterfølgerne. Man ser imidlertid ofte kirker og endda hyppigere sektsamfund, begge ogsaa støttet av teologiske fakulteter, bruke sin lille maalesnor paa det nye Jerusalem, Kristi kirke. Men Guds maalesnor er ikke tjent med disse justermestre. Ti ingen kan helt ut maale den religiøse og moralske evne hos en enkelt eller et helt folk og binde sjælen og sjælelivet heri fast i nogen dogmatisk knute, den være aldrig saa aandsfærdig strammet. Forsaavidt er det værdt at mindes billedet om det nye Jerusalem med mur med 12 porte. Men knuteknytternes dogmemur har blot 1 port. Men Gud viser altsaa, at den nye utvikling har mange porte. Det er ikke brede porte til brede veie. Nei, som alle sandhetsporte er de trange og fører til trange veie. Sandheten har altid det trange at gaa igjennem. Men dette vidunderlige portbillede peker ut mot rigdomme av utviklinger, porte, som fører ind og ut paa nye veie, videre muligheter, større omfatninger. Derfor viser ogsaa kirkens historie, at det, som idag kanske ser ut som ødelæggelse, imorgen kan vise sig som fremgang. Reformationen burde ialfald lære os protestanter litt av hvert i saa henseende. Derfor er det heller ikke altid

tegn paa troesstyrke, naar naar man ser folk gripes av formelig panik og reise sig med de voldsomste fordømmelser av nye retninger, hvis væsen de mange gange tar feil av, fordi de kun hænger sig ved skallene deri hos de enkelte, men ikke tilstrækkelig undersøker den aandelige kjerne hos dem, som i disse retninger paa det bestemteste erklærer og med sit liv beviser, at de vil være med Kristus. Nutildags er meget i de gamle dogmer begyndt at flyte i støpeskeerne. Men saa langtfra behøver dette at være tegn paa tilbakegang, at det tvertom kan være tegn paa ekspansion. Røsterne fra missionsmarkerne baade de indre og ydre er her bemerkelsesværdige. Et ikke mindre tydelig sprog taler lidelserne under og efter sidste krig, hvor de patente kirkesystemer har faat saa frygtelige naadestøt. Endvidere al elendigheten under de sociale og kommunistiske Gudsforladtheter, og mest av alt knækket i materialismen, dette vor tids mest sataniske aag, — alt dette, tyder det ikke paa nydannelser, ekspansion? Hører vi ikke nødropet, ja, skriket heri? Man maatte være stokdøv, om ikke saa var. Men naar saa ekspansionen kommer, og den er allerede i gjænge, da kan man være viss paa, at den ikke kommer ved at støtte op gamle dogmemure, som hverken har holdt de hellige inde eller syndere ute. Hjælpen ligger ikke i den forkyndelse, som bare flyr med som en dogmehund og gjør paa hjulet, fordi det gaar anderledes rundt, end ens eget dogme vil det. Intet tænkende menneske, hverken manden fra gaten eller manden paa toppen, og ingen tænkende kristen, som har latt og lar sig lede av sandhetens aand, vil længer søke sin sidste troestilflugt i noget uefilbart dogme, nogen ufeilbar kirke eller sekt, noget ufeilbart teologisk fakultet, nogen ufeilbar pave eller ufeilbar bok.

Ekspansionen gaar ad en anden vei. Og dette vil vi se, dersom vi ogsaa her ganske enkelt læser evangelierne igjennem og følger Jesus paa hans færd som lærer.

Hvad var det nemlig, han først og sidst la bræt paa i dette stykke? Det brøt igjennem i al hans tale og alle hans handlinger som det ene og eneste slutningsord: «Følg mig!» Ikke bare høre, lære, tro, — nei, f ø l g e. Men gjør vi det, da er det, som hans tale og handlinger videre siger: Ja, nu kommer ogsaa læren og læresætningerne efter av sig selv! Altsaa, ikke teori først og praksis efter. Men omvendt! Det vil si, menne-

sket maa først ind i en livsbevægelse, inden man i det religiøse vil faa skjøn paa eller trang til at lære. Denne livsbevægelse er: Bort fra synd! Og det skal der ikke noget dogmatisk, ortodoks eller teologisk hodebrud til for at skjønne. Det er en viljesak. Men er først kuglen begyndt at rulle bort fra synd, da gaar det netop som Jesus hævder det, naar han siger: «Om nogen vil gjøre Guds vilje, da skal han kjende, om læren er av Gud.» Det er, da utvikler læren sig gjennem livet. Ikke omvendt! Og denne lære blir hermed enhver efterfølgers oplevelse i lydighet, erkjendelse, taknemmelighet, ydmyghet, hengivnhet, kjærlighet og overhodet alt, hvorom der tales vel. Men ikke efter skema med opstillede rubriker til utfyldelse om rettroenhet eller andet ortodokst av kirke- og sektslære. Nei, det blir det personlige av liv og lære, som svarer til og indforlives i det, der modner individet i dets religiøse egenart, kanske til forskjel fra alle andre. Ti livet kan likesaalitt stænges inde i noget gjenfødelsesdogme, som man kan stænge inde «vinden, der blæser, hvor den vil». Hvor instruktivt er det da ikke ogsaa at se, hvordan det gaar for sig med disse forskjellige naturer, som blir «fødte av aanden». Altsaa, livsbevægelsen! Tænk saaledes f. eks. paa fisker Peter! Det egentlige støt i retning av Jesus fik han jo, da han paa Jesu bud gjorde sin største fiskefangst aldeles kontra hele hans ortodokse fiskedogme. Da kastet han sig i sjøen for fort at være hos Jesus. Følge ham. Livsbevægelse! Og Maria Magdalena, som ikke trodde mere paa Jesu opstandelse, skjønt Jesus gang paa gang hadde talt ortodokst med hende og disciplene om det, end at hun tok ham for gartneren, da han lys levende stod foran hende. Men saa lød det: «Maria!» Da sprang hun til for at røre ved Jesus. Men han sa: «Rør mig ikke!» Det er, grip ikke i kappen, men grip mig i tro, og du har mig bestandig, naar jeg er faren til din og min fader. Og hun gjorde det, altsaa fulgte. Livsbevægelse! Og Paulus, han, som stampet imot braadden, men pludselig saa sig omstraalet av noget andet end dagens lys og hørte røsten: «Hvorfor forfølger du mig?» Da faldt han til jorden, blindet, men dog seende som aldrig før. Og han fulgte. Livsbevægelse!

Men er der noget dogme heri? Og vi selv, naar vi tænker tilbake paa, hvad det var, som satte os i bevægelse hen til

Kristus og bragte os til at følge ham, mon da nogen av os vil si, at det var dogmet, som drog os? Nei! I en henseende er vi alle like, nemlig i at følge. Men hvordan vi kom til det, og hvordan vi fortsætter, det er jo absolut forskjelligt, netop fordi vi hver har vort særpræg, som vi hverken kan eller skal utlevere for at faa det tilpasset efter kirkers eller sekters skræddermaal. Forsaavidt har vi fuld ret til at si, at alle veie fører til Jesus. Han er den aapne dør for det gamle østen som for det mest moderne vesten. Derfor skal vi glæde os ved at vandre sammen med folk, som kanske ad ganske anden ræsonerings og overbevisnings eller oplevelses vei end vi er komne til det samme resultat, at de vil følge med Kristus. Og vi bør ikke her glemme, at fri tanke ikke er det samme som fritænkeri, eller at ratio er det samme som rationalisme. De første begreper hører til de positive faktorer i al religiøs utvikling. De sidste derimot er negationer, som har brudt den traadløse forbindelse med det egentlig religiøse. Da kan det ikke ende i andet end materie. Guds aand er her vegen bort. Men netop paa dette punkt er det av betydning ogsaa at merke sig, at ethvert dogme indeholder en viss fare. Hvorfor? Fordi de paa en merkelig maate tangerer ratio. Den blotte forstand. Med sine troessatser fordrer jo dogmet, forstanden og troens ubetingede underkastelse; skjønt disse satser aldeles ikke er istand til at meddele os en viden og et bevis, hvorpaa det absolut rigtige kan grundlægges. Derfor vækker ogsaa dogmet motsigelse, fordi man likeoverfor en andens, endog en kirkes troesutlæggelse vil sætte sin egen, som man holder for likesaa god, ja, kanske bedre end den andens. Altsaa netop ratio mot ratio, man forme dette som man vil. Hermed indledes netop den religiøse meningsstrid, en meget farlig strid, naar nemlig dogmet optræder med kravet: Min mening er den eneste rigtige! Men dette faar man aldrig ind under den ene hat, om man saa gjorde den saa vid som verden. I motsætning hertil lærer derfor Jesus, at hans disciple ikke skal kjendes paa, at de har samme mening, men samme kjærlighet. Og den hatten kan rumme alle. Men inde i meningernes dogmethat ender det mere eller mindre med at slaas om det bekjendte pavens skjæg.

Hvor helt forskjellig er ikke Jesu ord fra dette! Ti hans

ord er ikke som klypen av et dogme. Nei, som et kar, hvori den enkelte og alle kan øse ut hele sit sjæls- og tankeindhold. Bekjende alt. Hermed anspores det personlige i en til at trænge ind i dybden av dette ords baade krav og forjættelse. Og det øver ingen brutal tvang paa tanken. Tvertom befrier, men binder dog paa samme tid i ydmyg glad troesoverbevisning. Virker som den fortrolige vens ord til den, som betror sig. Derigjennem opmuntres enhver efter sin individuelle aandsutvikling til at søke at bli sig klart bevidst, hvad det er, som ulmmer baade i ens eget menneskedyp og bor i Gudsordets aandsdyp. Og jo mere man her søker og finder, desto mere omsættes dette til personlig eiendom i selvforstaaelse. Aandens, det nye menneskes ratio. Den fundne perle, skatten. Da trælbindes man ikke under noget menneske eller nogen mening, men føler sig og er sig bevidst og overbevist i sit eget indvundne syn paa det uutsigelige. Dette, som er lys, hvori ingen blot og bar ratio kan indtrænge, men hvis avglans skinner ut fra ham, som man efterfølger. Og i hans straaler kommer man mere og mere ind, jo længer man følger. Dette skaper tro; det utvikler tilliden. Man lærer med største lyst av alt, hvad man ser og hører i hans handlinger og ord. Og hænder det her, at man saa ogsaa støter paa forskningen, da kan ikke det skræmme en Jesu efterfølger. Man vandrer ved siden av Jesus. Og hans talsmand er ogsaa med som veileder. Derfor aapenbarer sig ogsaa heri en livsbevægelse, trangen til at bli mere og mere klar over gudsforholdet og troesforholdet, tilværelsens maal og med og tingenes og menneskenes sammenhæng saavel i det enkelte som i hele universet. Ogsaa dette er en hunger og tørst, som slet ikke er av det onde, men tvertom i god forstaaelse med aandens ransagning. At man i denne livsbevægelse, der er fri som ogsaa al troesbevægelse, kan være utsat for mange slags tanke- og sjælsbrytninger, og at dette kan medføre sine anfægtelser, kampe, ja, vildfarelser, er intet andet end analogier til den kristnes daglige kamp i verden. Men derfor har man jo sin fulde rustning, sit aandssværd og sin strid for, «at staa fast». Dette er saaledes ikke noget uventet for sandhetens aand. Det hører med til trængslerne i verden og den prøvens ild, hvori troen luttres. Men dersom man dermed i det hele taget vil mistænkeliggjøre

forskningen og sætte den i gaaseøine som «den frie» og skjære over en kam alle dem, som føres ind i den ad ærlig utviklings vei, og hænge paa dem ordet «liberal» som en plakat til skræk og advarsel og utvise dem av den egte skare av Jesu efterfølgere og dømme dem uværdige til noget arbeide i Jesu vingaard, da er dette et frygtelig overgrep, saasandt og saalænge nogen av disse bekjender, at han er og vil være Jesu efterfølger og med sit liv beviser det. Kan vi her tilsidesætte Jesu ord om klinten og hveten? Hvem vet, om den, som av et teologisk parti merkes som liberal eller attesteres som ortodoks, derfor av hjerte er klinte eller hvete? Det vet kun Gud. Og naar Kristi aand da tillater dem at staa paa akeren i utviklingens grotid, hvordan kan da et ortodokst parti tilta sig ret til at være luker? At advare mot den formodede eller aapenbare klinte og med aandsvidnesbyrd stanse den vekst, det er sandhetsaandens fremgangsmaate. Ortodokspartiets aand gjør sig derimot til bare lukeraand. Og mange gange generer det ikke denne partsaand, om den tar feil av hvete og klinte, naar den bare selv kan faa pekt sig frem som hvete og anbragt sig i stilling. Ortodoks plakat paa ryggen indeholder imidlertid ikke altid garanti for, at man er en virkelig Kristi efterfølger. Ogsaa paa Kristi tid var der folk, som laget ortodokse plakater. De kaldtes farisæere. Og disse ortodokse var det, som hang paa Jesus den plakat, at han var en gudsfornegter, en forfører, ja, hadde djævelen. Men hadde hin tid kjendt og brukt vore betegnelser, saa er der ingen tvil om, at der paa plakaten hadde staat «liberal».

Men hvad blir saa konklusionen og opgaven?

Ortodoksien kaster broer av og lukker grindene. Det betegnes som det klare, nødvendiggjorte standpunkt og som det egte støt i basunen paa Zions mure. Saa trækker man sig tilbake indenfor portene og mener dermed, at man faar renset vingaarden.

Men Jesus handler ikke saadan. Han er dog ikke bange for at kaste broer av og lukke grindene. Men saalænge der findes noget av dette, som bekjender at ville følge ham, saa bygger han bro og lar grinden staa aapen. Og det ord, som her enklest og mest samlet viser vei, det er ordet til Johannes, da han hadde forbudt en at drive aander ut i Jesu navn, fordi «han ikke var i følge med dem». Da sa Jesus:

«Forbyd ham det ikke! Ti den, som ikke er imot os, er med os.» Her er altsaa Johannes den ortodokse. Jesus den liberale.

Dette stemmer saa igjen med Pauli ord i Filip. 1, 15: «Vel forkynder nogle Kristus av avind, men andre ogsaa av velvilje. Disse forkynder det av kjærlighet, hine gjør det av trætte. Men hvad da? Kristus forkyndes dog paa enhver maate, enten det sker for et syns skyld eller i sandhet. Og derover glæder jeg mig, ja, vil fremdeles glæde mig.»

Paulus' syn paa Kristus er altsaa her saa stort, at Kristus ikke alene kan overlevere, men ogsaa profitere baade av venners vildlette iver og av fienders nedsættende virke.

At situationen under saadanne forholde av gammel eller ny dato er vanskelige, vil enhver medgi. Men hvordan vi end kan komme til at stille os, saa bestaar det Jesumæssige i at møte op med aandens sverd og retfærdsvaaben paa høire og venstre side, «disse stridsvaaben, som er mægtige til at omstyrte tankebygninger og enhver høide, som reiser sig mot kundskapen om Gud, og tar enhver tanke tilfange under lydigheten mot Kristus.» (2 Kor. 30,5.) Og saa kjæmpe med disse vaaben, indtil motstanderne enten sænker sverdene for Jesus og helt gaar over i hans rækker, eller ogsaa rømmer kamppladsen, fordi de maa erkjende, at deres tale om at være Jesu efterfølgere er usand. Da støtes de ikke ut, men støter sig selv ut. Og det er for kirken det vundne slag. Ikke dommens og utstøtelsens seier, men overbevisningens, sandhetsaandens seier.

Denne slags kamp er den sværeste og langvarigste. Men den er den gavnligste. Ti her prøves aanderne, skjærpes sverdene. Man faar se, hvad der er bak vezirerne og skjoldene. Men ortodoks dogmemæssig at fordømme og utstøte er efter sit hele væsen det eklatanteste bevis paa svak tro likeoverfor det at kunne seire ene og alene med aandens vaaben. Den bjergeflyttende tro mangler. Derfor tyr ogsaa hr. dogme sig ikke saa sjelden til hr. politimester utstøtelse. Det er saa ekspedit.

Vel, hermed har jeg søkt at belyse, hvad jeg tror der ligger gjemt i det, som er brobygning efter Jesu aand og i Jesu skole. Da aapnes veie, som fører virkelig fremad. Ekspansionen melder sig. Jesu efterfølgere og ikke-efterfølgere blir klare overfor hverandre. Og da indledes ogsaa mere og mere det troessterke og troesfrie kirkearbeide, som i aand stræver med, at

Gudsriket kan bli surdeigen i hele menneskeheten, folkelivet, statslivet, kunstnerlivet, det merkantile og industrielle liv, arbeidernes liv, ja, endog fornøielseslivet. Altsaa realisere Kristi store tanke om en det hele menneskesamfund omsluttende kirke. Ikke en liten flok. Ikke en stor dogmebunden kirke. Ikke smaabiter av sekter. Men den store hvite flok av frigjorte sjæle i Kristus. Sennepstræet med reder for alle himmelske fugle. Veien banet, for at Gud kan bli alt i alle. Verdens forundrede utrop likeoverfor de første kristne: «Se, hvor de elsker hverandre!» vil da atter lyde over de sidste dages kristne. Fordi alle vil være Kristi efterfølgere og i hans navn vandre fremad uten at hinke paa forkjættrende dogmekrykker.

Dette saa visselig biskop Tandberg klarere end jeg. Derfor lærte han os med sit eksempel at være brobyggere. Og jeg for min part takker ham for det. Hans minde være velsignet!

Herman Lunde.

GUDSNYDELSE ELLER GUDS-OPLEVELSE?

ET VARSKO MOT MYSTIKKEN

Av Dr. Johannes Müller.

Når man vil svare på spørsmålet om hvad mystikk er, må man først si hvad det *ikke* er. Mystikk er nu til dags et av de oftest brukte slagord. Følgen er at enhver mener sitt med det. Begrepene blir ganske forvirret, og det blir uråd å komme til enighet om hvad mystikk er. Om mig sier f. eks. stadig teologene at jeg er mystiker, mens jeg alltid selv har ansett mig som en erklæret motstander av mystikken.

Den tyske dannelses-filister mener at alt det er mystikk, som går over hans horisont, det som er ham fremmed og ubegripelig og som han altså synes at han må forakte for ikke selv å bli foraktelig.

Men for å gå et betydelig skridt videre — når en kunstner blir overveldet av en intuisjon, og noe ganske nytt går op i ham, fyller ham og river ham med sig, så han kommer i glød, så har heller ikke dette noget som helst med mystikk å gjøre. Beethoven sier engang i et brev at inspirasjonen er som en kosmisk hendelse som kommer over ham; hårene reiser sig. Det er selvsagt ikke mystikk, men det er en uhyre sterk oplevelse, en kunstnerisk befruktning, eller hvad vi nu vil kalle det.

Når jeg pleier å si at man må vinne føling med menneskene sjel til sjel, og at denne føling kommer i stand derved at man får et umiddelbart inntrykk av angjeldende menneske, forsøker å «skue» ham, og når jeg hevder at dette inntrykk blir et meget klarere og tydeligere og sikrere enn om dette annet menneske skulde ha talt sig ut til mig, — da roper man: Se, De er da allikevel mystiker. Men dette har jo heller ikke noe med mystikk å gjøre; det er bare det sjelelige som øver sin virkning tvers igjennem det legemlige. Vi sier jo at det er sjelen som bygger sig sitt legeme. Jeg vil ikke gå nærmere inn på den ting her. Men i alle fall er det bare med dette legemlige som

middel at der kan komme en kontakt istand i det indre. Selv om jeg var synsk eller en fjernseer og fremkalte en vision, så var ikke engang dette mystikk. Det vilde bare være en okkult, det vil si en forborgen evne som utløste sig. Og når Rudolf Steiner fordyper sig i tingenes urgrunn og — som han påstår — skuer hvad der går for sig før skapelsen og efter døden, så har heller ikke dette noe med mystikk å gjøre, men enten har han under visse omstendigheter denne intellektuelle evne eller denne storslagne fantasi eller en tilsvarende svindlerbegavelse, men mystikk er det under ingen omstendigheter.

Frem for alt er det imidlertid ikke det ringeste mystisk når jeg sier at det som det kommer an på er at jeg får fatt i livets egentlige kilde, det vil si får føling med det som er og skjer og det som ligger bak alt. Det er mer enn fysikk, men det er ikke derfor mystikk.

Hvad er da mystikk? La oss først enda rydde en anskuelse tilside. Man bruker ofte å si at menneskets indre omgang med Gud, dette sjelens samliv med Gud som ytrer sig i bønn og trer frem i anger og i bod, i sjelelig grepethet og sjelens lengsel, — at det er mystikk. Men hvis dette var mystikk, *så var all religion mystikk.* Jeg er forberedt på den innvending mot den skarpe avgrensning i begrepet mystikk som jeg idag vil foreta, at det slett ikke er vår tids og vår omgangs begrep av mystikk. Nei, for vi har vennet oss til en utrolig slurvethet i uttrykssettet. Det som folk flest nu til dags mener når de snakker om mystikk, det er ikke annet enn hvad vi skulde kalle virkelig *religion.* Når de påstår om mig at jeg er mystikker, så skulde de heller si at jeg er *religiøs.* Vi har en tid bak oss da religionen ofte blev til tankespind og teologi og debatt eller til døde gudstjenesteformer og -formler. Og når man da treffer på levende religion, et sjelens indre liv med Gud, da sier man at det er mystikk. Men i så fall var jo også Jesus mystikker, og vi har dog alle av ham det klareste inntrykk av at han nettop ikke var noen mystikker, at han var den mest nøkterne mann som overhodet kan tenkes. Altså må også dette ryddes tilside hvis vi vil få det ganske klart for oss hvad egentlig mystikk er.

Mystikk er en ganske særegen form av religiøst liv. Ser man på den slik som den har optrått gjennem tiderne, så er der den eiendommelighet ved den at den ikke er bundet til nogen bestemt religions-bekjendelse, ikke til nogen åpenbaringsreligion, men stikker frem av menneskenaturen overalt på omtrent samme måte,

i Indien så vel som i Mester Eckehart. Der er egentlig ikke noen forskjell mellem mystikken i Indien, Persien og Ægypten og så den europeiske. Den er, kunde man si, et *sjelelig naturfenomen* som over alt er sig selv likt.

Hvori består da dette naturfenomen? I all mystikk dreier det sig om å få fatt i Gud på en særegen måte, bli eier av Gud, ikke bare komme i forbindelse med Ham, men å bli ett med Gud, gå op i Gud, og det på den vis at mennesket føler det og oplever det på en uhørt måte og hele bevisstheten blir fyllt av det. Jeg må særskilt betone dette at mennesket skal føle det og fylles av oplevelsen, for jeg vil ha frem motsetningen til et annet Gudsforhold hvor mennesket også blir ett med Gud, men i det ubevisste, uten at mennesket kan ta og føle på det; det gjør sig bare umiddelbart gjeldende i ham og ut fra ham. Den nevnte følelse arter sig nu i mystikken over alt og all tid omtrent på følgende måte: Mennesket trekker sig tilbake fra verden, løser sig i sin sjel fra alle ting og alle vesener, slik at hele omverdenen synker ned for ham; han løser sig fra alle tanker i sig og om sig, fra alle instinkter, alle bestrebelser, fra hele sin følelsesverden. Til slutt løser han sig fra bevisstheten som sitt eget Jeg, blir altså ganske tom, blir ganske «hinsidig» for såvidt som der ikke lenger er forskjell på hans selv og alt utenfor, han går op og forsvinder i det allmene. Da erfarer han i en salig ekstase den uadskillelige ening med Gud. Han griper, begriper, oplever — han fylles som et tomt kar av uendelighetens strømme, det vil si av Gud. Han blir guddommelig, der er ingen forskjell på ham og Gud. Når dette skjer, i dette øieblikk hinsides rum og tid og hinsides alt jordisk, synker han hen i det guddommelige og nyder den høieste salighet idet han nyder Gud.

Dette er mystikk. Og dette er likedan i Europa og i Indien. Overalt. Mystikk er altså *Gudsnydelse*. Ingen ting karakteriserer mystikken så sterkt som denne religiøse nydelsessyke.

Hermed henger det da sammen at mystikk aldrig blir en sak for menigheten, for de helliges samfund, men alltid blir den enkeltes sak. Videre viser det sig at mystikk alltid må arte sig som verdensflukt, kulturfornektelse, og ikke interesserer sig for verdensfornyelse; det fremadrettede, aktive livselement blir borte, livet og livsopgavene og livsførselen spiller liten rolle. Alt denslags hører jo til verden, og enten man lever slik eller slik i verden, det blir ganske underordnet overfor det å kunne synke hen i og gå op i Gud.

Men er da ikke dette den høieste grad av fromhet og av religion? Selv om det bare blev de færreste som nådde så langt, så kunde det jo hende at dette egentlig burde være målet for oss alle, og at de som ikke selv rakk frem iallfall burde ta imot og nyde fruktene av disse religiøse oplevelser, slik som vi kan få fatt i dem i mystikernes skrifter? Dette siste går jo også for sig i stor utstrekning, ikke minst i våre dager da mystikerne er blitt ren sofalekture.

Men slik ligger ikke saken an. Efter min mening — og i dette står jeg likeså sterkt som jeg står alene — er mystikk overhodet ikke noen religion i ordets fulle og egentlige mening, men et religionssurrogat. Hvad er religion? Jeg leste nylig i en artikkel av Arthur Bonus at i hvert menneske lever sterkere eller svakere en splid mellem dets tilværelse i denne verden og dets bestemmelse, den nyskapende trang som sikter mot fullendelse. Der hvor denne spenning på noget vis vibrerte, der var religion. Vi kan gjerne gå ut fra denne definisjon, bare gjøre den litt mer konkret og si at religion er åbenbaring fra Gud. Jeg legger da ikke no vekt på ordet «åbenbaring», jeg kunde likeså godt si at religion er en ytring, en tilkjennegivelse fra Gud. Der hvor dette virkelig går for sig, der er ekte religion; men hvor man bare innbilder sig det, der er der kanskje mystikk eller noe annet, i allfall ikke virkelig religion, bare religionssurrogat. For følelsesmenneskene er mystikken religionsersatz, likesom teologien eller anthroposofien er det for forstandsmennesker, og moralen undertiden synes å være det for viljesmennesker.

Men den virkelige religion hviler ikke bare i den forstand på åbenbaring — slik tar jo de fleste det — at Gud for to tusen år siden har åbenbart sig og at det hele siden er samlet i en bok, og dermed er det slutt med at Gud åbenbarer sig. Slik er det ikke med ekte religion. *Den* fins bare der hvor Gud åbenbarer sig i hver livsytring for et menneske, hvis dette menneske på nogen måte har fått føling med Ham. Man har kalt dette for profetisk religion. Uttrykket er godt, for profetene er organer for den guddommelige åbenbaring. Vi må bare ikke ta ordet som en begrensning så at det bare skulde gjelde profeter! Vi må ta uttrykket så å si symbolsk. Den virkelige religion er altså alltid en ytring av Guds inntreden i menneskers vesen og væren, i menneskenes historie, for her å virke, forme, skape.

Dette er religion. Og denne konkrete, virkelige religion preger alt hvad vi vet om Jesus og om aposteltiden. Det blev siden

fordunklet i kultus, i moralske og kirkelige institusjoner og i teologi, men brøt så på fenomenel vis igjen frem i Luther. Siden er det igjen inntrått en slags forkalkning. Og her vil jeg gjøre opmerksom på noget som er alt for litet lagt merke til, nemlig at over alt hvor denne åbenbaringenes religion trer tilbake, hvor altså åbenbaring ikke er noget som fremdeles skjer, der trer overalt straks mystikken op. Det kan vi se gjennem hele historiens gang. Det er som om der straks Gudslyset ikke får skinne direkte på et livsfelt, der skyter det ersatz-planter frem, og denne ersatz-plante er mystikken; men så snart gudslyset igjen får trenge levende frem, forsvinner mystikken.

Denne iakttagelse spiller for mig en stor rolle når jeg skal dømme om mystikkens vesen og verd. Den stemmer også med min egen personlige avsmak for mystikk. Min religiøse smak er utvilsomt bestemt gjennem Bibelen. Jeg betegner denne smak som det å ha forståelse for Gud den levende. Den som har denne smak for Gud den levende og hans virken i historiens gang, for hans åbenbaring i de mennesker som blir grepet av ham, han kan ikke ha noe med mystikk å gjøre; den byr ham imot, for i mystikken dreier det sig egentlig ikke om Gud den levende og virkende, men om et absolut høieste Gode, om en ur-sjele-grunn som man kan senke sig ned i. Alt personlig forflyktiger sig her og alt nyskapende hører op; det blir det motsatte av skapelse, det blir likefrem å vende tilbake igjen i det guddommelige ur-kaos (ur-brei).

Altså kan jeg ikke annet enn å se mystikken som et religionssurrogat.

Skal vi nærmere forklare oss dette religionssurrogat, så synes jeg dette er den enkleste forklaring: I alle mennesker lever et religiøst behov; religionslengselen flammer op, og denne lengsel er så forutsetningen for at Guds åbenbaring kan komme til et menneske. Nå blir der en spenning mellem lengselen og opfyllelsen, mellem lengselen som blir alt mer levende, alt mer nervøs, og opfyllelsen som synes å utebli. For det er på sjelens område ikke slik at alt går automatisk for sig, så at en slik sterk lengsel straks utløser gudsåbenbaringen. Det har alltid vært tider da himmelen var lukket for menneskene, «natten da ingen kan arbeide». Men en lengsel som den vi her har for oss, den er knapt til å holde ut for mennesker med en lidenskabelig natur, og så kommer fristelsen til *selv* å tilfredsstille denne lengsel. Men i egentlig forstand å tilfredsstille lengselen er jo utelukket for et

menneske; vi kan ikke storme Himmelen. Men så gjør menneskene det allikevel, i sin innbildning. Og så blir mystikken veien til subjektiv tilfredsstillelse for den ellers ustillelige lengsel. Dette er naturligvis ikke så ment at mystikkeren med fullt overlegg sier til sig selv: nu vil jeg selv stille min lengsel. Men det kommer til det at han mener han må gjøre alt mulig for at Gud kan få åbenbare sig. Det er jo en soleklar ting at når et menneske lenges forferdelig efter at Gud skal åbenbare sig for ham, og Gud så ikke gjør det, så må han spørre sig selv: hvor ligger feilen? Og så tror han å opdage den nærliggende motsetning: hvis jeg vil at Gud skal åbenbare sig for mig, så må jeg løse mig ut fra verden. Og så arbeider han sig frem til denne løsgjørelse fra den synlige verden, til å bli likegyldig for det levende liv, til å bli stille og utrydde livslysten. Går det ikke av sig selv, så griper han til øvelser og regler. Det er nemlig ikke så lett. De kan jo selv prøve med overlegg å tømme Dem for Dem selv; De klarer det neppe. Jeg klarer det ikke heller. Der er bare en måte det kan skje med mig på, og det er når jeg blir så optatt av en sak at jeg rent glemmer mig selv, da kunde det kanskje komme av sig selv, men alldeles ikke om jeg satte mig ned og sa at nu vil du forsvinde selv og bli ett med Gud. Men mystikken har en mengde forskjellige slags regler og øvelser og manerer som skal tas i bruk og som setter en istand til å komme i denne tilstand. Jeg har ikke prøvd det selv, men jeg antar at det må bli en slags tilstand som den medierne er i, en drømmetilstand, en slags underbevisst eksistens. Og i denne tilstand hvor den normale bevissthet er utelukket, går nu alt mulig for sig og tar sig form, og det er selvfølgelig alt det som bor og er opsamlet der nede i underbevisstheten. Når nu et menneske i årtier har brukt all tid og alle krefter — slikt hendte jo før i tiden iallefall — for å løse dette ene spørsmål: Hvorledes kan jeg få opleve Gud? så kan man jo tenke sig hvordan underbevissthetens materiale er beskaffent. Og når så vedkommende har hensatt sig i denne trancetilstand, så ser han noget hinsidig, noget forunderlig som han ikke kan fatte og begripe, og så tror han at han er sunket hen i og gått op i Gud. Men jeg anser det for å være hallusinasjon, subjektivt bedrag. Det behøver selvfølgelig ikke å være utelukket at Gud virkelig kunde åbenbare sig også i et slikt menneske en gang, men jeg kan bare si at slik som vi kjenner Gud den levende fra Bibelen og fra vårt eget liv, så er det ikke sannsynlig at han skulde gjøre det på denne måte. Han lar sig hverken tvinge

eller foranledige til noget som helst; det kan aldri bli vår prestasjon; det er — som jeg ikke blir trett av å fremheve — alltid nåde.

Men hvordan er det da med den åbenbaring fra Gud som er noget vi ikke selv steller til, men som kommer til oss, er noget objektivt? Frem for alt er denne åbenbaring ikke noget villet, noget som mennesket maser sig til, men den kommer over oss når vi minst venter det, når vi ikke vil det eller ønsker det. Den kommer som en fremmed makt over oss. Det samme kan vi jo allerede se i det som jeg kunde kalle åbenbaring i den naturlige verden, nemlig i kunsten. Hvis Beethoven hadde sittet slik på sin stol som Max Klinger har modellert ham, så tvungent sammenpresset, så var der aldri kommet nogen åbenbaring over ham. Alle kunstnere vil gi mig rett i at det kun kommer over dem, når de minst beregner det eller anstrenger sig for det. Vi ser det i Det gamle som i Det ny testament. Da Gud rev Amos løs fra plogen og sendte ham inn i storbyen, for å bære et budskap til folket, så har det sikkert forekommet Amos ganske forunderlig. Men det var en selvfølge for ham at han efter å ha fullført opdraget, vendte tilbake og drev sitt arbeide. Nogen gudsnydelse har han ikke tenkt på, ikke anstrengt sig for. En slik nydelsessyk innstillethet er ganske forkjært; vi er ikke til for å nyde, men for å bli Guds organer og verktøi. Og det er alldeles ikke så at de mennesker som Gud tok og brukte til verktøi for sig, hadde gått og stelt sig til på forhånd for å «berede» sig; slikt hører vi aldri noe om. Gud har ikke engang alltid forutsatt at disse mennesker var særlig høitstående eller fullkomne vesener. Han tok dem der han fant dem og slik han fant dem, han rev dem ut som en brand av varmen og gav dem et opdrag, og det utførte de. Tenk på Paulus, han er et karakteristisk eksempel på dette.

Og så et viktig kjennemerke. I den virkelige religion, i den levende Guds åbenbaring, der råder guddommelig aktivitet, der er *nyskapende liv.* Denne verden ligger ganske visst i det onde, den er forgjengelig, den er et skin og et bedrag. Men nettop i denne verden vil Gud åbenbare sig, vil vinne skikkelse i mennesket, vil nyskape det, vil drive frem en tingenes nye orden, et Guds rike på jord. Dette er gudsåbenbaringens tendens.

Hvis vi nu foran fikk et inntrykk av hvad mystikk er, så må vi innrømme at den står i rak motstrid med hvad vi her ser som Guds og åbenbaringens vesen og tendens. Kanskje vil noen allikevel si at det jo i øieblikket går likedan for sig også hos mysti-

kerne når de «erfarer Gud». Men da vil jeg vise til Jesus; han sier: Eders religionsytringer skal være av det slag at den høire ikke vet hvad den venstre gjør, — altså ut fra det ubevisste, ureflektert —, og Gud som ser i løndom, skal lønne dig i det åbenbare. Jeg mener at det er slik å forstå: Gud virker direkte kun i det forborgne, han virker *gjennem* og ut fra det forborgne. Efter mitt skjønn er dette mystikernes store feil at de mener at et menneske direkte kan føle Gud. Så lenge vi er mennesker, kan vi ikke føle Gud. Bibelen sier det: den som ser Jehova, dør. Vår sjel kan spore ham, objektivt, men om den blev rystet, grepet av ham så vilde den aldri kunne fatte det, ikke kunne tale om det, fordi det er ufattelig. Det er min overbevisning at Gud gjør sig gjeldende i sjelens ubevisste dyp og virker ut derfra.

Skulde jeg nu — siden dette er et så personlig område — tale om mine egne erfaringer, så må jeg først bekjenne at jeg aldri i mitt liv har «følt» Gud, aldri har hatt en følelsesekstase som mystikerne, så at jeg skulde kunnet si: i det øieblikk rørte Gud ved mig. Jeg har riktignok heller aldri strept efter det; jeg er dypt forvisset om at sådant ikke er givet mennesker, og at det alldeles ikke kommer an på at man ønsker sig denslags. Jeg tror snarere at det er en fristelse som møter oss, på linje med overtro, når et geschäftig menneskevesen på denne subjektive måte vil opleve Gud. Jeg tror at oplevelsen av Gud alltid er objektiv: mennesket gripes av Gud når han i sitt liv oplever noget i sjelens innerste. Og dette grep fra Gud, det omsetter sig og blir virksomt i livsfornemmelser og i impulser, som mennesket så må sette ut i livet.

Når altså nogen kommer i føling med virkelighetens innerste og dypeste; når nogen i form av en opgave blir grepet av Gud og erfarer dette som om Gud hadde besøkt ham, opreist ham ved sitt opdrag, så skjer dette på den måte at opgaven griper og fanger ham og han forøvrig bare merker litet av de uforklarlige dybder. Åbenbaring blir det når opgaven utføres og man oplever det som en nyskapelse. Den skapende opfyllelse av et opdrag fra Gud gir beviset, gir åbenbaringen. Det kan hende under samtale med et annet menneske, som åpner sitt hjerte for mig; hans skjebne griper mig, brenner i mitt sinn; men jeg er helt rådløs. I samme øieblikk sier jeg noget som jeg selv slett ikke har utspekulert, det er helt nytt for mig. Det er Guds åbenbaring. Men under dette hverken føler jeg Gud eller føler jeg

mig selv; endnu mindre tenker jeg på at i dette øieblikk var der en levende kontakt mellem mig og All-livets sjel; jeg har bare ganske simpelt gått op i den annens sak med hele min sjel, og forbauses over den klarhet som gikk op for mig.

Dette er for mig kjennetegnet på det skapende: at vi blir flyttet, drevet ut over oss selv, at vår trykkede selvbeskuelse opløses, og vi får nye øine. Det er beviset for at vi på sett og vis er i føling med Gud og at han virker i oss.

Jeg kan kanskje gjøre det aller klarest for Dem ved å fortelle noget, som jeg oplevet for en del år tilbake. Det er en av de eiendommeligste oplevelser jeg har hatt.

I begynnelsen av året 1904 bodde jeg — som alle vintre — oppe i fjellene. Jeg drev og gikk på ski og hadde egentlig ikke noe særskilt arbeide. Jeg hadde nettop gjort klar næste hefte av mitt tidsskrift og skrevet færdig to artikler til det om «Sorg» og om «Tro og viden». Og mens jeg nu i denne tid fartet på ski og nød kveldene med familien og aldri tok Bibelen i min hånd, — kom med ett bjergprekenen over mig. Jeg kan ikke uttrykke det anderledes. Den tok mig og slapp mig ikke løs. Det gikk på dag efter dag; jeg kan godt si: natt efter natt, for det fortsatte sig i mine drømme. Og det var slik at ikke noget blev klart for mig med én gang, men det var som stadige bluss av steder og ord, og disse blink, som kom ,føiet jeg sammen. Jeg var i denne tid i grunnen slett ikke aktiv, jeg var bare tilskuer, jeg lot det hele skje med mig, utlade sig over mig.

Og nu nevner jeg en motsetning til mystikken: jeg tenkte alldeles ikke på nu å dra hjemmefra, trekke mig inn i ensomhet borte fra livet, men jeg levde rolig videre med familien, reiste ærend til München og kjøpte mat, gikk i teatret o. s. v. Og som jeg gikk der på gaten, levde det videre inne i mig. Det var mektigere enn mine tanker og planer, og fortsatte slik gjennem alle disse uker, og da det så var slutt med denne måned da jeg slett ikke hadde foretatt mig noget, men bare, — for å si det drastisk — hadde vært tatt vældig i tjeneste av en fremmed makt, da var bjergprekenen gått op for mig! Men som sagt: jeg hadde hverken oplevet henrykkelse eller salighet. Det grep mig selvfølgelig sterkt, men nogen slags særlige følelser fulgte ikke med. Det var bare en stadig anstrengelse efter å forstå og en lidelse over å kunne fatte så dårlig. Senere talte jeg da om bjergprekenen, og i løpet av næste år skrev jeg det ned. Men dette var en ny lidelse, for jeg var absolutt ute av stand til å

få det skrevet ned slik som jeg hadde forstått det. Jeg sa i forordet at det hele nu forekom mig som en hakkende stammen, men jeg kunde ikke noget for det; jeg skrev så godt jeg kunde. Men det forekom mig så jammerlig. Og når jeg nu leser det — er jeg ganske grepet av det! Nettop slik som det nu står, synes jeg det måtte uttrykkes. Jeg sier ikke at jeg synes det skrevne er så meget bedre nu enn jeg syntes dengang, men saken er at det man slik har skuet, blekner og viskes ut efterhvert. Jeg har så å si ikke lenger «originalen» å sammenligne med. Jeg er likesom andre nu nødt til å holde mig til de ord det fant sin dårlige form i.

Dette er altså et eksempel på det man kaller «inspirasjon». Jeg har aldri kjent mig selv som forfatter av denne bok, bare som et organ. Jeg har bare skrevet den ned, innholdet er ikke kommet fra mig, men er blitt mig «givet» i egentligste forstand. Dette gjeller innholdet, ikke formen. Jeg holder det for ganske utelukket at Gud inspirerer ord. Gud åbenbarer ikke i ord, men i syn; disse syn kan nok fattes av ånd, men vanskelig formes i ord.

Vi kan alle opleve Guds åbenbaring på den måte at vi i livet og gjennem livets tilskikkelser blir grepet av ham derved at han trer nær til oss i alle livets påkjenninger og oplevelser. Når vi da gir oss hen til livets opgave og oplevelse med hele vår sjel og ikke er innstillet på nogen sidehensyn, så vinner vi en forborgen, ubevisst føling med Gud, og der blir en kontakt mellem vår sjel og Gud. Når denne kontakt inntrer, så blir de viljesytringer av Gud som trer oss nær i denne oplevelse, levende i oss som impuls, klarhet, kraft. Fører vi dette ut i livet, så åbenbarer Gud sig i oss og gjennem oss, om vi enn kanskje slett ikke tenker direkte på Gud. Et sideblikk av den art at vi nu skulde åbenbare Gud, vilde hindre oss i å være med med hele sjelen. Ut av det ubevisste, utilsiktede åbenbarer Gud sig. At nu vårt hele liv som følge av dette blir anderledes: at klarheten vokser i oss, at hele vår følelsesverden blir renset, at f. eks. all sentimentalitet forsvinder og vi istedet blir fyllt av sjelelig glød, at våre livsytringer blir andre — alt dette følger av sig selv. Men det er aldri et resultat av våre overveielser, vår vilje; det skjer i oss og ved oss.

Nu er der kanskje mange som ikke vil si med mig: enten — eller, — Gudsnydelse *eller* Gudsoplevelse —, men som vil si: både — og.

Dette forføreriske både — og! Det kveler overalt sannheten og snører halsen til på våre oplevelser. Men jeg kan jo ikke avholde nogen fra å gå den vei. Jeg kan bare rope mitt varsko overfor alt mystisk vesen, overfor all denne slørende følelsesdunst som mystikken fører med sig.

Og så meget kan jeg si Dem på forhånd: til nogen virkelig mystisk oplevelse bringer De det så allikevel ikke! De bringer det høist til en slags efterføling av de mystiske erfaringer De leser om i bøker. De kan beruse Dem en smule i dette, likesom man kan det ved duften av en tropisk plante, og så synes De at De har fått en finere sving på Deres liv. Det høres jo bra! Men i virkeligheten er det bare religionssurrogat. Sammenlignet med den virkelige, maktfulle Guds åbenbaring i vårt liv og gjennem vår livskamp, blir det bare et jammerlig bedrag, en morfium som til slutt gjør oss til en ruin, fordi den gjør oss uskikket til overhodet lenger å *opleve* livet og Gud. Derfor advarer jeg Dem mot mystikken.

DET OUTGRUNDLIGA OCH TEOLOGIEN

ETT NYTT TEOLOGISKT SKEDE?

Av professor dr. Gustaf Aulén, Lund.

För mången, kanske för de fleste, är frågan om det teologiska läget lätt att besvara. Man frågar: är teologien gammal eller ny? Är den «positiv» eller är den «liberal» och «modern»? Termerna kunna växla något. Det gör emellertid ingenting till eller från. Huvudsaken är att man kan inordna de teologiska företeelserna inom en viss bestämd klass. Frågan om det teologiska läget är en etiketteringsfråga. Och den är lätt avgjord. Man har ett fast skema som man mäter efter. Det gäller bara att avläsa huru mycket som «bejakas» eller «förnekas». Så är man genast på det klara med hur pass modern eller positiv teologien är.

Ofta nog leva dylika teologiens väktare i den föreställningen att det man kallar modern teologi tämligen plötsligt ramlat över oss på det yttersta i dessa dagar. Där man är som mest angelägen att betona sin «positivitet», ser man på «modernismen» som en sorglig nymodighet, med det hemliga hoppet att den endast skall vara ett mera övergående fenomen inom kristenhetens liv. Och de som särskilt älska att utbasuna sin modernism ge sig icke heller sällan sken av att frambära en visdom, som först blivit uppdagad under den allra sista generationen i motsättning till sekellång teologisk trångsynthet. Det är typiskt att det sådana högröstade herrar förkunna till nittionio hundradelar visar sig vara en sedan gammalt otaliga gånger omtragglad visdom.

Den som söker tränga något djupare in får ingen överdriven respekt för detta etiketteringsväsen eller, rättare sagt, etiketteringsoväsen. Han vet alltför väl att teologien sedan långliga tider befunnit sig i en jäsningsprocess, där olika skeden avlöst varandra i ett tämligen hastigt tempo. Och han vet också att motsättningarna mellan dessa skeden ligga vida djupare än så att de kunna avfärdas med etiketterna gammalt och nytt, positivt och liberalt.

Taga vi en summarisk överblick över de senaste 150 åren, få vi följande processionsordning: efter *rationalismen* kommer *romantiken*, denna efterföljas i sin tur av *spekulation och restauration*, än i kamp, än i godt samförstånd med varandra. Efter mitten av förra århundradet inträder ett skede av stor förvirring och inre oklarhet för att så småningom avlösas av ett annat skede med fastare konturer — det som i stort fått sin egentliga prägel av en tysk teologskola: den *ritschlska*. I varje fall är denna teologi den mäktigaste faktorn under det skede som nu ligger närmast bakom oss, och dess inflytande sträckar sig i själva verket vida utöver den egentliga «skolans» område.

Jag skall icke här söka giva någon ingående skildring av denna teologi. De flesta av oss äro säkerligen väl förtrogna med dess grunddrag. Ett och annat får jag dessutom i det följande tillfälle att beröra. Här må endast antecknas några av den ritschlska teologiens mest framträdande ledmotiv. Religionen är icke ett teoretiskt vetande om Gud och det överväridsliga — den är icke «metafysik». Den upplevs på praktisk-etisk väg och den leder oss fram till frihet och självständighet gentemot världen. Religionen måste bedömas från etiska synpunkter: intet som icke står sig inför denna måttstock har legitim hemortsrätt i religionens värld. I samband därmed gör man starkt front mot allt vad mystik heter. Mystiken inför förorenande «naturartade» synpunkter i religionens värld. Kristendomens centralidé är tanken på Guds rike. Och detta rike fattas närmast såsom ett universellt brödraskap, Guds moraliska herravälde. Kristendomens grundval är den historiska uppenbarelsen i Jesus Kristus, «den historiske Jesus». Ritschl själv talade särskilt om Jesu gudsrikeförkunnelse, Harnack om Jesu enkla lära om Gud såsom vår Fader och om människosjälens oändliga värde samt W. Herrmann om «Jesu inre liv». Det var en praktisk, nykter, målmedveten och merändels kärv förkunnelse som så bjöds tiden. Många av denna teologis grundtankar blevo snart nog gemensam ägendom inom de vidaste kretsar, även sådana som voro livligt sysselsatta med att bekämpa «den ritschlska faran». Starka tankar ha nämligen ingen försyn för uppkonstruerade partigränser.

Leva vi ännu inom det teologiska skede som starkast präglades av den skarpskurna ritschlska teologien? Eller hålla vi måhända på att passera en ny teologisk vändpunkt? Denna och ett par följande artiklar skola söka giva åtminstone någon belysning av huru det i detta stycke förhållar sig med det nutida teologiska

läget. Vi skola lämna allt vad etikketteringssynpunkter heter. Den som söker efter sådana har här ingenting att finna. Jag vill helt enkelt låta saken själv tala, vill taga fram några för nutiden karakteristiska strömningar och tendenser — jag uttrycker mig med avsikt så vagt — samt därtill söka säga något om vilka värden och vilka risker som ligga i dessa strömningar. Jag kan icke anknyta denna undersökning till någon enstaka teologgestalt eller till någon bestämd teologskola. Det finns ingen enskild teolog av så dominerande mått som under den närmast bakom oss liggande tiden. Vi få icke heller inskränka oss till bara något visst lands eller någon viss kyrkas teologi. Hela den evangeliska kristenheten kräver nu mera än någonsin att få vara med.

Vår väg skall gå utifrån inåt — från den allmänna grunduppfattningen av vad religion är in till kristendomens hjärtpunkt. Hur talar man då om religionen? Redan den flyktigaste överblick ger vid handen att tiden åtminstone delvis har andra ledstjärnor än den närmast föregående perioden. Vi behöva för att konstatera detta blott lyssna till några av nutidens oftast återkommande slagord: metafysik och transcendens, mystik, irrationalism, det heliga såsom religionens huvudord. Det är tydligt nog att de alla mer eller mindre ha sin udd riktad mot den närmast föregånde tidens älsklingstankar. Och vi stå såtillvida inför samma fenomen som så ofta upprepats i den kristna tankens historia — och för övrigt icke bara i denna: att modetankarna i en generation sällan bli modetankar också i den nästa.

Metafysik.

Man kräver på många håll inom den nutida teologien vad man kallar metafysik, eller i varje fall att teologien icke skall gå ur vägen för de metafysiska synpunkterna, att den icke skall göra halt för tidigt, utan fortsätta sin väg framåt tills den nått «upp i det metafysiska». Det är alltså tydligt att man icke är tillfredsställd med de lösenord som präglats av den närmast föregående generationen. Man kan icke säga att dessa slagit igenom. Det dröjde icke länge, förrän man, just från dem som utgått från det ritschlska lägret, fick höra andra toner: religionen kan icke undvara metafysik. Wobbermin var en av de första bland de från Ritschl utgångna teologerna, som gav en dylik signal. Och Troeltsch har sedan med ännu större energi i en mängd avhand-

lingar och program förfäktat behövligheten och ofrånkomligheten av att metafysiska synpunkter komma till tals. Se vi oss omkring i den evangeliska kristenheten f. ö., så visar det sig att den ritschlska teologien — även där den eljest gjort landvinningar — stött på motstånd i den punkt som nu är i fråga. Icke minst har detta varit förhållandet i England och i Sverige. Hemma hos oss har detta mostånd delvis berott på inflytande från den svenska idealismen — linjen Geijer-Boström-Wikner. Men även där denna filosofi icke utövat något nämnvärt inflytande, har man knappast varit benägen att följa parollen mot metafysiken. Pehr Eklund, som eljest lärt mycket av Ritschl, talade alltid gärna om att vi behövde och måste hava en trosmetafysik, alltså en metafysik som växer fram ur tron själv och som talar dess språk. Vad England beträffar är — skulle jag tro — det omdöme, som den engelske teologen Garvie fäller i sin artikel om den ritschlska teologien i Encyklopedia of religion and ethics, symptomatiskt. Han skildrar den ritschlska teologien såsom en filosofisk agnosticism. Det riktiga i dess religionsteori finner han ligga däri, att de religiösa omdömena äro betingade av personlig upplevelse och erfarenhet, men förfäktar att denna teori icke behöver leda ut i intellektuell dualism: vi måste vilja enhet i vår kunskap. Den antimetafysiska teorien stänger alltför tidigt av vägen för ett intellektuellt inträngande i de kristna trosobjekten.

Om man alltså otvivelaktigt inom teologien förnimmer en viss dragning åt metafysik, så måste vi inför denna företeelse göra oss några frågor. Först: låg det då icke något berättigat i den äldre teologiens hållning. i dess opposition? Vidare: Vad vill man egentligen med sitt tal om metafysik, eller vi kunde måhända bättre fråga: i vad mån finnes det något löftesrikt i denna strävan? Vilka äro de motiv som drivit teologien åt detta håll igen?

Ta vi då först upp den förstnämnda frågan, så är det nog till en början tydligt att man icke bara kan gå förbi oppositionen och låtsa som om ingenting hänt. Vill man tala om att teologien behöver metafysiska synpunkter, så kan man svårligen göra detta, om man icke lärt av den kritik som lämnats av metafysikens forna herravälde inom teologien. Såsom något berättigat och bestående i denna kritik måste man i varje fall, såvitt jag kan se, fasthålla följande tvenne huvudpunkter. Saken står icke så, att teologien skulle kunna utgå från något visst av tanken upp-

byggt filosofiskt metafysiskt system — även om något sådant skulle finnas tillgängligt. Det skulle betyda att teologien komme att vila på främmande grund. Men den kan endast vila på egen grund. Även om situationen inom filosofien skulle vara oändligt mycket mera lockande än den är, så har teologien all anledning att, efter allt som förefallit i dess historia, erinra sig det gamla ordet: förliten eder icke uppå furstar, såsom ett ord vilket kan äga sin fulla tillämpning i detta sammanhang. Därmed är icke sagt att filosofien icke skulle kunna tjäna teologiens sak eller att något samarbete dem emellan icke skulle kunna förekomma. Det är icke för någon dualism eller för någon isolering jag här tar till orda — isoleringen har säkerligen under det skede, som nu ligger bakom oss, varit långt starkare än som önskvärt och till teologiens fromma varit. Vad som säges är blott, att teologien aldrig kan hoppas och icke heller önska att komma i en sådan ställning till filosofisk metafysik som den, i vilken den spekulativa teologien befann sig, när den vilade på den hegelska filosofiens grundval. Den omsorg om teologiens självständighet och frihet, som låg bakom den ritschlska antimetafysiken, måste under alla omständigheter upprätthållas och bevaras.

Men kritiken av den s. k. metafysikens inflytande inom teologien har även i ett annat avseende varit betydelsefull och lämnat beståndande resultat. Jag tänker därvid på den dogmhistoriska kritiken. Den har till full evidens uppvisat huru otjänlig den metafysiska terminologi — ofta nog — varit, som trängt sig in i den kristna tankens behandling av de kristna trosfrågorna. Tänk t. ex. bara på vilken förvirring och fördunkling av trons egen livssyn som åstadkommits av den gamla substansmetafysiken, när det gällt tolkningen av Kristi person. Man ville tolka Kristi väsensenhet med Fadren genom att tala om Kristi gudomliga substans eller natur. Och man råkade därvid in — helt naturligt — i en labyrint av spekulationer om de båda naturerna i Kristus, som efterhand avlägsnade kristologien allt längre från det kristna troslivets egna frågor och livsintressen. Det fanns all anledning att rödja upp med en så otjänlig metafysisk terminologi. Och den gärning som metafysikkritiken här utfört skall säkerligen alltid äga ett bestående värde. Det var i själva verket — om uttrycket tillåtes — en naturalistisk metafysik, med vilken man här arbetade. Guds väsen fattades såsom en slag suprafysisk natur. Huru mycket enklare, men också huru mycket

mera träffande är det icke när Luther säger sina kända ord: vi äga Fadrens hjärta och vilja i Kristus. Fadrens hjärta och vilja — ingenting mindre än detta. Men detta är just också Fadrens «väsen». Något mera «väsentligt», essentiellt, hos Fadren än just detta kan icke tänkas. Man utsäger därmed icke något mindre om Kristi väsensenhet med Fadren än det gamla talet om den gudomliga naturen gjort. Men det är i stället något som långt bättre träffar själva saken, som säger vad det verkligen är fråga om — från trons egen synpunkt sett.

Nu ligger det uppenbarligen, om man tränger till botten med saken, ett «metafysiskt» innehåll även i en sådan utsaga som detta Lutherord. Men det är en metafysisk utsaga, som s. a. s. är sprungen fram ur tron själv och ger uttryck åt dess egen omedelbara livssyn. Den kommer icke utifrån utan inifrån. Skillnaden är denna: i ena fallet söker man göra upp för sig en konstruktion av Guds väsen, av gudsbegreppet och går med detta som måttstock till Kristus för att mäta upp, i vilken grad det gudomliga väsendet är tillfinnandes hos honom. Man resonerar som om Gud vore den bekanta storheten och Kristus den obekanta. I andra fallet frågar man: hurudan är Gud, vilken är hans vilja, hurudant är hans hjärtelag, hans «väsen»? — och man finner det i Kristus — så som det överhuvudtaget är oss möjligt att finna Guds väsen, medan vi äro ställda under jordelivets villkor. I ena fallet är det fråga om ett abstrakt och verklighetsfrämmande resonemang — i det andra om en frågeställning som springer fram ur den situation, i vilken vi faktiskt äro ställda. I ena fallet är det fråga om en metafysik som utifrån tränger sig in i teologien, i det andra om en som springer fram ur trons egen livssyn.

Därmed hava vi i själva verket berört frågan om meningen och innebörden i kravet på metafysik i teologien. Man vill säga att denna s. k. metafysik är något som ligger inneslutet i tron själv, att trons utsagor, vare sig det gäller tolkningen av Kristi person eller frågan om bön och bönhörelse eller det eviga livet eller Gud själv, äga en viss metafysisk halt, som teologien måste söka att göra sig reda för. Eller kanske man ännu bättre kunde säga — om uttrycket tillåtes — att det här är fråga om något metapsykiskt (en viljemetafysik) — ty det kan svårligen nekas att ordet metafysik är misstydbart och bär en hel del gammal smuggelvara av tvivelaktig beskaffenhet inom sig.

Men någon full klarhet om innebörden i denna strävan efter

en s. k. metafysik kunna vi dock icke få, förrän vi ge akt på vilka de *motiv* äro, som driva teologien åt detta håll, och se vad man vill undvika genom fasthållande av att teologien måste äga en metafysisk halt. Svaret kan närmast formuleras så: man vill undvika att teologien upplöses i psykologi, *uppgår* i att vara religionspsykologi, eller med andra ord man vill tilvarataga det transcendenta perspektivet inom religionen. Programmet psykologisk teologi och erfarenhetsteologi behåller alltid sin rätt i motsats till all abstrakt och för det kristna troslivets intressen främmande spekulation. Men en annan sak är att teologien såsom *tros*-teologi icke kan uppgå i att vara blott och bart psykologi. Det är icke «erfarenheten», som bär tron, utan tvärtom tron som bär erfarenheten. Tron med sitt dristiga «*trots allt*» håller oss uppe även när erfarenheterna synas svikta och leder så fram till ny erfarenhet. «Sade jag dig icke, att om du trodde, skulle du få se Guds härlighet»? Och framför allt: det kristna trosförhållandet är icke detsamma som, uppgår icke i ett nytt förhållande till världen, utan är först och sist ett *guds*förhållande — det är här till sist gudsgemenskapens realitet det gäller. Det är i teologien icke fråga bara om mänskligt själsliv, utan det är först och sist fråga om Gud själv och ingenting mindre, om Gud — såtillvida som vi ha möjlighet att lära känna honom, under det vi äro stadda under jordelivets villkor och leva icke i «åskådning», utan i «tro». Det är detta som gör att teologien måste sluta inom sig ett metafysiskt eller ett transcendent moment. Och kravet härpå är alltså ett krav som reses av rent religiösa grunder, ett krav som icke påbördas teologien utifrån, utan som tränger sig fram inifrån. Det är gudsgemenskapens verklighet det ytterst gäller. Och därmed har den metafysiska dragning vi kunna iakttaga inom den nutida teologien sin oförnekliga existensrätt. Härmed få vi lämna frågan om metafysiken — tilläggas bör kanske blott att, när vi så tala om ett övervärdsligt eller transcendent moment, detta för oss icke är ett kvantitativt utan ett kvalitativt begrepp. Tala vi om det övervärdsliga, så betyder det icke en värld vid sidan om denna världen, utan det betyder att vi möta en kvalitet som är «av annan art» än den som vi möta inom det som vi kalla «världen».

Mystik.

Ingen som sysslat något närmare med nutida teologiskt författarskap har kunnat undgå att iakttaga, vilken stor roll frågan

om religion och mystik samt om mystikens innebörd och betydelse här spelar. Detta är i själva verket frågor som ständigt och jämt återkomma. Inom den föregående generation var teologiens ställning till mystiken utpräglat negativ. Man var snabbt färdig med sina domar. Man såg i mystiken snarast ett filosofiskt religionssurrogat och var angelägen om att utrensa allt vad mystik hette ur evangelisk kristendom, framför allt av den anledningen att mystiken icke harmonierade med en fullt konsekvent etisk förståelse av religionen och kristendomen. Kristendomen skulle tolkas genomgående etiskt, hette det, men mystiken befann sig på ett lägre naturartat plan och därför måste kristendommen hållas ren från denna främmande utväxt. Man talade också gärna om att mystiken ledde till personlighetens undergång, under det att kristendomens mål tvärtom var den etiska personlighetens frigörelse från undergång i det naturbundna till självständighet och oberoende i förhållande till världen.

I nutiden har som sagt intresset för frågan om mystiken varit snart sagt i ett ständigt stigande. Och detta intresse har icke bara varit av rent historisk art — ett intresse av att vinna ökad klarhet över mystikens mångskiftande företeelse inom religionens värld. Utan det har också, i varje fall på många håll, varit förbundet med en positiv uppskattning av det som mystik kan stå för inom religionen. En föregångare inom evangelisk teologi var väl här den anglikanske teologen dean Inge med sitt 1899 utgivna arbete Christian mysticism. Hos oss var Söderblom redan tidigt inne på frågan i sina skrifter Uppenbarelsereligion — till vilken jag strax återkommer — och Religionsproblemet inom katolicism och protestantism. Inom den tyska forskningen må, vad det närvarande bertäffar, nämnas sådana namn som Otto och Heiler.

Vad som bland annat framgått av det myckna, ofta oklara debatterandet av mystiken och dess roll är dels klarläggandet av olika typer inom denna mångskiftande företeelse, dels det närmare påvisandet av hurusom kristendomen redan från början är s. a. s. impregnerad med «mystik» — man tänke på «Kristusmystiken» hos Paulus och i de johanneiska skrifterna. Att den evangeliska kristendomen icke heller vid sitt reformatoriska genombrott var fri från mystik är uppenbart nog, och har denna sida i Luthers religion alltmera beaktats. Det var icke bara så att den medeltida mystiken spelade en avsevärd roll på hans väg fram till en evangelisk kristendom. Den medeltida mystikens väg blev visserligen icke den reformatoriska vägen, men det

finns icke desto mindre alltid i Luthers kristendom ett drag som man har svårt att giva något annat namn än mystiskt: in ipsa fide Christus adest — i själva tron är Kristus närvarande. Vad olika huvudtyper inom mystiken beträffar vill jag erinra om Söderbloms distinktion i «Uppenbarelsereligion» mellan en oändlighetsmystik och en personlighetsmystik. Vad Söderblom härmed vill säga är bl. a., att det finnes mystik, som icke är så beskaffad, att den leder till personlighetens upplösning och undergång i det oändliga — en annan mystik än den som har sin typiska utformning i indisk religion — och att det är denna andra form som möter oss både i urkristendomen och vid reformationen. Den terminologi han brukar vid denna distinktion har blivit omdebatterad, men att det ligger något sakligt berättigat till grund för densamma torde vara ovedersägligt nog. Men i så fall är det ock ovedersägligt, att det som går under namnet mystik icke kan skäras över en kam. Det finns bakom kravet på «mystik» dolda värden också för evangelisk kristendom. Och vår fråga blir då, vad *denna* «mystik» — det kan ifrågasättas om uttrycket bör behållas — s. a. s. står för, vilka värden den slår vakt omkring.

Nu finnes det uppenbarligen mycket olika motiv, som göra sig gällande hos dem som i denna tid föra mystikens talan. Understundom kan man hänvisa till mystiken som den store befriaren från de svårigheter och det — som man mener — rent ohållbara läge, i vilket problemet om tron och historien försatt teologien. Inför den otrygghet som häftar vid det historiska är man i färd med att släppa allt tal om historiens betydelse för tron och kasta sig i armarna på den rent historielösa och rotlösa mystiken. Mystiken kommer alltså då att stå i motsättning till kristendomen såsom historisk uppenbarelsereligion, och det är självklart att man på denna väg kommer till en upplösning av det specifikt kristna. Ja än mer: man kommer på denna väg aldrig på allvar ut ur det egna jagets trollkrets, icke till den levande Gud, som överväldigar och betvingar oss. Det blir en mystik av totalt annan art än den vi möta hos Paulus, Johannes och Luther, där det i varje fall är fråga om en «mystik» som står i intimaste sammanhang med hävdandet av kristendomen såsom historisk uppenbarelsereligion och där «mystiken» uppenbarligen medverkar till att göra det historiska levande och närvarande samt till att övervinna en historicism, som vill hänvisa oss till det historiska såsom blott något historiskt förgånget och som därmed hotar

att förvandla tron till ett blott försanthållande av en serie historiska fakta.[1]

Vill man tala om «mystik» *inom evangelisk kristendom*, så kan detta endast få betyda, att man därmed vill söka giva uttryck åt gudsgemenskapens *omedelbarhet* och *innerlighet*. Sade vi nyss att metafysiken stod för gudsgemenskapens verklighet, så kunna vi nu säga att «mystiken» står för dess omedelbarhet och innerlighet. Det som är det centrala och allt behärskande i

---

[1] Redaktionen av Kirke og Kultur har godhetsfullt låtit mig taga del av Johannes Müllers i detta tidskriftshäfte införda artikel om mystiken. Tyngdpunkten i denna skaprsynta artikel ligger i det ord som med rätta blivit framhävt i själva titeln: mystiken såsom *gudsnjutning*. Müller är stor tack värd för att han i det närvarande kaotiska talandet om mystik så eftertryckligt bekämpar denna mystik. Det kan ock vara befogat att karakterisera den såsom religionssurrogat. Och detta i grund och botten därför att den icke, trots all strävan, för oss utanför det egna jagets trollkrets. «Sök Gud i dig själv, i ditt hjärtas grund» var Taulers lösenord. Luther lärde sig förstå bättre: det gällde att «tagas ut ur vår egen åsyn och föras bort ifrån oss själva». När Gud tager oss bort från oss själva, finna vi Gud. Men ligger saken så, kunna vi ifrågasätta det berättigade i att tala om denna mystik såsom *guds*njutning. Den är en njutningsreligion och just därför ett religionssurrogat. Men *guds*njutning? Knappast — enligt Müllers egen tankegång. Jag skulle i klarhetens intresse snarare ställa frågan så: njutningsreligion eller gudsupplevelse?

När det i min artikel talas om bakom kravet på «mystik» liggande legitima värden, befinner jag mig i själva verket icke i någon motsättning till Müller. Det blir här endast strid om ord. Och sådan strid är sekundär. Ordet mystik kan här, såsom jag ovan antytt, godt undvaras. Jag har blott velat säga, att det bakom det ofta oklara talat om mystik *kan* ligga och stundom ligger legitima krav på en religiös omedelbarhet och innerlighet, som haft det nog så trångt under den ritschlska teologiens spira.

Müller har ock rätt i sin andra huvudtanke: att den verkliga gudsupplevelsen, upplevelsen av den levande, skapande Guden, är en gåva, som vi icke på något sätt kunna tvinga fram. Dock skulle jag icke våga tala så pass skarpt avvisande om vår sökande strävan. Aposteln manar oss att med fruktan och bävan *arbeta* på vår frälsning. Och en större än han talade starka ord om att söka, klappa och bedja. Saken är väl den, att från trons egen djupaste synpunkt denna vår «strävan» visar sig vara intet annat än ett Faderns dragande till sig. Så ligger det en gåva icke bara i detta att Gud verkligen betvingar oss, utan redan i vår «strävan». Tron bekännar helt och oavkortat: *allt* är av nåd. Eller för att ännu en gång anknyta till Filipperbrevstället: Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning.

kristendomen är livsgemenskapen, samlivet med Gud i ordets fulla betydelse. I jämförelse med detta är allt annat sekundärt — det må nu bestämmas såsom andlig självständighet, frihet och oberoende i förhållande till världen eller vad som helst. Därför ligger Schleiermachers religionsbegrepp djupare än alla dylika, under senare tid så vanliga bestämningar. Det är djupare träffat att tala om det absoluta beroendet — vad man än kan ha att invända mot denna bestämning. Om «mystiken» står för innerligheten i gudsgemenskapen, för Guds närhet eller rättare *närvaro*, så står den därmed för något centralt religiöst, för hävdandet av religionens självständighet och egenart. Och den har därvid sin udd riktad mot särskilt en eticistisk tolkning av religionens väsen. Den vill säga något annat och något mera om tron än att den — för att begagna ett uttryck av Herrmann — till sin form är sedlig lydnad och till sitt innehåll tillit till det godas makt. Det väsentliga är att själen gripes och betvingas och fylles av levande Gud, av hans närvaro. Innerligheten, stillheten, andakten, tillbedjan — det är allt sådana värden som en ensidigt eticistisk tollkning av kristendomen har svårt att låta komma till sin rätt — minst sagt. Det kan i detta sammanhang vara skäl att erinra om de strävanden, som på många håll samtidigt förmärkas för att låta just dessa sidor komma till starkare uttryck inom kulten, och om det ökade intresse för vår gudstjänsts liturgiska del, som därmed gjort sig gällande. Ty det som liturgien står för, det är väl, mer än något annat, just tillbedjans moment i gudstjänstlivet.

Irrationalism.

Ger man akt på saken, skall man frapperas av huru ofta sådana uttryck som det irrationella, det paradoxala, det mysteriösa, det outrannsakliga och liknande förekomma i den nutida teologiska litteraturen. Kierkegaard talade en gång i starka ordalag om det irrationella momentet i religionen i kamp mot ett spekulativt system, som ville hävda religionens rationalitet på ett sådant sätt, att — såsom Hegels teologiska lärjungar kunde uttrycka det — människotanken tänker Guds egna, eviga tankar. Det är betecknande nog, att intresset för Kierkegaard uppenbarligen är i tillväxt. Bakgrunden är visserligen nu en helt annan än på den tiden Kierkegaard uppträdde. Och den «irrationalism» som uppträder i nutiden är också merändels av annan art än Kierke-

gaards. Men läget är icke desto mindre sådant, att man finner sig på de mest skilda håll ha skäl att hävda det paradoxala, det irrationella, som hör religionens värld till. Vad man vill säga är väl närmast det, att det religiösa icke låter sig fångas i etiska kategorier, lika litet som det låter sig på ett motsägelsefritt sätt fångas i logiska kategorier. Så snart vi ställas inför något av det Gud och hans värld tillhör, så ställas vi inför något som vi måste kalla mysteriöst, paradoxalt. Och det förhåller sig därvid icke så, att detta mysteriösa och paradoxala skulle försvinna i samma mån som Gud trädde oss närmare, utan här råder i stället följande proportion: ju mera vi förnimma av det Gud tillhör, desto mera blir det oss klart att vi här stå inför något outrannsakligt. Det är som det var för Paulus: just när han sett ljus falla över något av det som för honom varit som mest dunkelt i Guds rådslag utbrister han: huru outgrundliga äro icke hans domar och huru outrannsakliga hans vägar. Vi kunna exemplifiera detta på en central punkt — vårt sätt att tala om Gud såsom kärleken. Den kristna tron talar om Gud såsom Kärleken, och den är viss om att därmed utsäga det mest väsentliga som överhuvud kan utsägas om Gud. Den är också viss om att denna utsaga om Gud såsom kärleken så som ingen annan uttrycker huru Gud är oss nära, Guds närhet, hans *närvaro*. Men på samma gång stå vi här inför något mysteriöst, paradoxalt och outrannsakligt. Vi kunna icke taga vår mänskliga kärlek till måttstock för att därefter bestämma vad Gud är. Gud är större än vårt hjärta, och Guds frid övergår allt förstånd. Och vi måste samtidigt iakttaga hurusom vi, just när vi inför den gudomliga kärleken förnimma Guds närhet, också i och med detsamma förnimma vårt avstånd från Honom som är idel kärlek. I förlåtelsen kommer denna dubbelsidighet som klarast till uttryck. Det kan icke förnekas att det under senare tider ibland har funnits en viss benägenhet att tala om Guds kärlek på ett sådant sätt att denna kärlek fått alltför mycket tycke med vekhet eller så att Guds kärlek blivit något mer eller mindre självklart — det har funnits en Gud-Faderförkunnelse, som betänkligt antastat gudsbildens höghet. Kärleken har förlorat sitt djup och därmed mistat sin kraft. Vi ha förut talat om gudsgemenskapens verklighet och dess innerlighet. Nu kunde det sägas att detta betonande av det mysteriösa och paradoxala, som ligger däri att vi ställas inför Guds kärlek, står på vakt kring gudsgemenskapens *höghet och outtömliga rikedom.* Men när vi så tala om det irrationella, är

det icke fråga om ett credo quia absurdum — såsom det i varje fall delvis var för Kierkegaard — utan det är i stället fråga om att vi ställas inför en verklighet, som är så beskaffad att den, ju mera vi tränga in i densamma, dess tydligare står fram för oss såsom outtömlig och outrannsaklig. Men det är på samma gång denna verklighet och den allena som kan göra tillvaron förnuftig och meningsfylld för oss. Tillläggas bör kanske här, att detsamma som gäller om gudsbilden ock gäller om Kristusbilden. Vi kunna icke tolka Kristi gestalt enbart med etiska kategorier, icke genom att se honom som det sedliga idealet eller den sedliga fullkomligheten. Hos honom möter oss det hemlighetsfulla, det mysteriösa som hör till religionens värld. Etiken räcker icke till. Icke heller räcker det att se honom såsom «den fullkomligt religiösa människan». Här är «Guds härlighets återsken och hans väsens avbild». Och det är i själva verket just när vi ställas inför detta drag, som vi ställas inför hans outrannsakliga höghet.

Det heliga.

Vi ha talat om några karakteristiska drag i den nutida religionsuppfattningen. Vi skulle till sist stanna inför själva religionsbegreppet. Det mest påfallande är väl då den energi, med vilken man på många håll i nutiden och från skilda utgångspunkter har velat hänvisa till *det heliga* såsom religionens huvudord. Man kan säga att både religionsfilosofiska, religionshistoriska och religionspsykologiska undersökningar konvergerat åt detta håll. Jag kan t. ex. erinra om Windelbands religionsfilosofi, som ställer det heliga som religionens huvudord vid sidan om det sanna, det goda och det sköna som de intellektuella, etiska och estetiska huvudorden. Vidare om huru religionshistorien i Söderbloms undersökning om «Gudstrons uppkomst» finner erfarenheten av ett obetingat heligt vara något universellt religiöst, ett drag som man möter överallt där man med skäl kan tala om något religiöst. Och slutligen icke minst om R. Ottos märkliga religionspsykologiska undersökning med titel Das Heilige med dess uppvisande av huru helighetsbegreppet i sig rymmer olika sidor av religionens mångskiftande verklighet. Vi stå inför religionens mysterium — ett mysterium, inför vilket vi förnimma vår intighet (mysterium majestaticum), ett mysterium, som fyller oss med bävan (mysterium tremendum) och slutligen ett mysterium, som drager och lockar (mysterium fascinosum). Man kan också se att denna

syn på religionens väsen börjar sätta frukt i det systematiskt teologiska arbetet. Och vi vilja då inför detta faktum fråga oss, vilket värde det kan hava att betona det heliga såsom religionens huvudord och tala om religionen såsom erfarenheten av något obetingat heligt.

Jag skulle härvid särskilt vilja fästa uppmärksamheten på tvenne ting. Utan tvivel kan man säga att detta betonade av det heliga såsom religionens huvudord är att fatta såsom ett led i strävandet efter att klarlägga religionens självständighet och egenart och då icke minst i förhållande till moralen. Man skulle kunna komplettera detta så, att det här är frågan om på en gång hävdandet av religionens innerliga samband med moralen och påvisandet av något för religionen egenartat. Religionshistorien vittnar blott alltför tydligt om att det heliga icke är endast ett etiskt begrepp. Man har ju ofta nog velat låta det representera något rent etiskt och t. ex. tolkat det såsom likbetydande med «rättfärdighet». Men det har alltid s. a. s. satt sig på tvären. Huru det än kan genomsyras av etik, så rymmer det dock alltid inom sig något som går därutöver. Det är förtjänsten i Ottos undersökning att ha så klart uppvisat detta i utredningen av huru det heliga möter oss i religionens värld såsom mysterium majestaticum, tremendum och fascinosum. I religionens historia bevittna vi huru de primitiva helighetsföreställningarna efterhand genomsyras av etik, men vi se ock huru dessa etiska föreställningar aldrig ens på religionens högsta stadium bli uttömmande. Att vi här möta något som går utöver de etiska synpunkterna blir icke minst tydligt, om vi ställa oss inför substantivet: *helgd* — det som ger livet helgd — vi höra omedelbart vilken religiös klang detta ord har. Det var utomordentligt karakteristiskt att Ritschl, så snart det gick upp för honom att helig icke var ett rent etiskt begrepp, var angelägen om att utmönstra det från trosläran och icke gärna ville tala om Guds helighet. Intet kan vara mera betecknande. Just därför att detta begrepp icke lät sig helt eticeras skulle det vara oanvändbart. Det var ett symptom på hur starkt eticistisk tolkningen av religionen här var.

För det andra torde man kunna säga, att betonandet av det heliga såsom religionens huvudord står på vakt mot alla egocentriska och eudemonistiska tankar, som vilja tränga sig in i religionsuppfattningen — mot all tankegång, som kan vara benägen att i religionen närmast se uppfyllelsen av mänskliga krav och önskningar. I hänvisningen till det heliga såsom något obe-

tingat ligger alltid något av detta: religionen träder oss till mötes såsom något som griper och betvingar oss. Religionen är icke en makt som vi taga i vår tjänst på grund av de fördelar och vinster — vare sig höge eller lägre — som vi kunna förvärva oss genom densamma. Den möter oss såsom något ofrånkomligt. Den betygar sig för oss så att vi icke kunna komma undan den. Religionens väsen ligger däri, att den makt som här möter oss såsom något heligt *griper och betvingar oss*, tar oss i sitt våld. Gud är den suveräne Guden.

Jag har berört några strömningar inom den nutida teologien, som närmast röra den allmänna religionsuppfattningen. Gå de i en enhetlig riktning? Man kan icke utan vidare våga hävda detta. Tiden är nog även här såsom i så många avseenden en jäsnings- och brytningstid. Men ändå — finnes det icke åtminstone till en viss grad en enhetlig syftning bakom det mångskiftande som vi kunna iakttaga? Skulle man icke — om man lägger tillsammans det som här sagts om strävandena att hävda gudsgemenskapens verklighet, innerlighet, höghet och Guds suveränitet i gudsförhållandet — kunna säga, att man möter ett bemödande till koncentration kring det rent och centralt religiösa, att vi stå inför ett program snarlikt det som Schleiermacher en gång ville hävda, då han drog i härnad för religionens egenart och självständighet — snarlikt, icke så mycket i utförandet som fastmera i själva grundtendensen?

KRAFTENS KILDE

Præken ved akademisk gudstjeneste i slotskapellet 1. søndag i fasten (5. mars) 1922.

Av docent Anton Fridrichsen.

«De Sytti kom tilbake fulde av glæde og fortalte: Herre, selv de onde aander lystrer os i dit navn! — Men han sa til dem:

Jeg hadde et syn: Satan som styrtet lik et lyn ned fra himlen.

Se, jeg har git eder magt til aa trampe paa slanger og skorpioner og over al Fiendens hærmagt, og ingen ting skal skade eder.

Likevel: glæd eder ikke (saa meget) over at aandene lystrer eder; glæd eder (først og fremst) over at eders navn staar skrevet i himlene». — Luk. 10,17 flg.

Jesus ender sin velkomsthilsen til de Sytti med nogen utidsmæssige ord, — saa kjendes det let for os. De kommer fulde av glæde over hvad de har utrettet; de har resultater aa peke paa, praktiske arbeidsfrugter. Og mesteren kvitterer med et par anerkjendende ord; men saa følger et «likevel . . .», et *memento* i denne lykkelige og stolte stund, en oprakt, manende pekefinger som bremser den glade fart: vær gladest for dere selv!

Dette er utidsmæssig paa to vis: Først svarer det ikke rigtig til vor store, ja grænsesløse respekt for «praktisk» kristendom. Dernæst synes det aa føre like i armene paa den hellige egoisme, det kristelige farisæervæsen, som vi med rette har motvilje mot. Likevel, — vi er kan hænde kommet dit nu, at vi skjerper agtpaagivenheten just naar det lyder et utidsmæssig ord. Vi er ikke en slegt som i frodig selvtillit stormer frem paa sin bane uten aa se til høire eller venstre. Nei, vi lytter; og vi vil prøve fremfor alt aa lytte til Menneskesønnen.

Altsaa *praktisk kristendom.* Det var ikke smaa resultater de Sytti kunde lægge frem: Selv de onde aander lystrer os i dit navn. La os engang tænke paa hvad det betydde. Det betydde at de hadde faat hjælpe de aller ulykkeligste: dem som hadde mistet sammenhængen i sit eget indre, sluppet grepet paa sig selv; dem som gang efter anden hjælpeløst maatte kjende det store mørkes navnløse rædsel sige ind over sig, og hvis liv mellem

anfaldene var en snigende, vanmægtig frygt. Slike hadde de Sytti i Jesu navn faat til sig selv igjen, git dem tro paa Gud og dermed magt over sig selv, sat dem ivei igjen. I sandhet store ting. Vi vilde prise os lykkelige om vi kunde tælle en eneste slik daad blandt de gjerninger som vi haaper engang skal følge os.

Her er noget vi kjender os aandelig i slegt med. Ja, vi kan vel si at hele vort syn paa kristenlivets væsen og opgaver mer og mer har indstillet sig paa de store praktiske linjer. Menigheten organiseres i foreninger, kirken i selskaper med forskjellige formaal. Og vi vil at kristendommen skal utrette noget i verden, fremfor alt at den skal utdrive de onde aander, krigens djævel og revolutionens dæmoner, drive dem ut i Jesu navn. Det er en anfegtelse for os at det har lykkedes saa daarlig; og vi følger med haap og forventning de forsøk som kristne i alle land gjør paa aa finde hverandre netop nu for aa kunne redde den hvite race fra selvmord. — Er det her plass for nogen oprakt, manende pekefinger som præker: *glem bare ikke dig selv!* — ?

Underlig hvordan det historiske minde morgendagen bringer, illustrerer denne formaning. Det var den 6te mars 1522 Martin Luther efter 10 maaneders fravær atter traadte frem i Wittenberg, traadte frem for aa tæmme sværmeraandene. De holdt paa aa lage kaos der med sine praktiske reformer; ingen kunde stagge dem, man visste ikke sin arme raad. Da stod han pludselig blandt dem og løftet sin røst; og aandene lystret ham, sindene faldt til ro. Hvad gav ham denne magt? Mon han hadde havt den uten de tunge stridsaar i klostercellen, uten stilheten paa Wartburg? Sikkert ikke. Deri laa Luthers overlegenhet at han i lange og haarde sjælekampe hadde faat klarhet mellem Gud og sig; der randt kraftens kilde.

Vi stod ikke der vi nu staar, uten denne lønlige sjælehistorie indenfor de fire vægger i cellen og paa ridderborgen; vi vilde ikke undvære denne lidenskapelige søken efter en naadig Gud ved begyndelsen av vor kirkeavdelings historie. Vi nærer os derav paa sætt og vis allesammen, og tekstordet idag peker dit. Det minder os om at en kirkes virkelige kraft beror paa hvad der findes av tilbedelse i aand og sandhet hos de enkelte; hvad der findes av egte og sandt liv for Guds ansigt i lønkammeret og samvittigheten.

Livet selv gjør os nok praktiske, som det gjorde Luther til reformator og organisator. Opgavene tvinger sig ind paa os, og det hører med til fromhetens liv at vi tar dem op i lydighet.

Men saa længe Luthers navn lever blandt os, skal det advare os høit og lydt mot aa dyrke «resultater», om de er aldrig saa imponerende og gjør sig godt i en aarsberetning: Glæd eder (først og fremst) over at eders navn staar skrevet i himlen! Det turde hænde dette i det lange løp blir den «praktiske» kristendom, den som holder stand under tidens paakjending og sender friske skudd ind i fremtidens land.

For det meste regner vi ordet at «hver er sig selv nærmest» som et ukristelig ord, et uttryk for den naturlige egoisme. Men i etikkene skjelnes det jo mellem forkastelig egenkjærlighet og berettiget selvkjærlighet, og i religionens verden blir det store centralanliggende av personlig art: Hvordan skal *jeg* faa en naadig Gud? Vi maa ikke bli staaende der, og vi kan ikke bli staaende der saa sandt den Gud vi finder, er vor herre Jesu Kristi Gud og fader. Men vi vender stadig tilbake dit. Og naar vi synes det gaar godt, og vi faar fremmet vore planer og bygget Guds hus, da skal det komme som et bud fra Mesteren selv: Glæd eder (først og fremst) over at eders navn staar skrevet i himlene!

Det kan kanske sies at det er en beskeden glæde dette. Ti hvad er du lykkelig over? Kun over dette at du *overhode faar være med;* at du faar komme indenfor døren og se herligheten. Du beiler ikke til nogen av hædersplassene høit oppe, — du vil bare faa være med. Aa finde døren stængt og møte svaret «jeg kjender dig ikke», det er den frygtelige tanke du ikke tør tænke til ende.

Det er kan hænde beskedent; men det er Lutherdommens kjerne. Det gjælder liv og død i den aandelige eksistenskrise, og livet det er aa vite sig tatt til naade, reddet av den evige barmhjertighet.

Mange tegn i tiden tyder paa at det ikke længer er selve dette grundlæggende eksistensproblem sindene saa meget fanges av som av længselen efter den aandelige kraftutfoldelse. Dæmonene skal drives ut, verden skal omskapes, spændingen mellem aand og materie skal overvindes, undernes tid skal vende tilbake. I Luthers eget hjemland er det en sterk strømning som synes aa rumme noget av ophavstidens begeistring og omskapende vilje. Vi hilser den velkommen og ønsker den alt godt. Vi ønsker den blandt andet — den og os selv — samfund med urkristendommens største aand, Paulus. «Kraftbeviset» (1 Kor. 2,4) betydde meget for ham, var et fremtrædende trækk i hans missionsvirksomhet;

tegn, undere og kraftgjerninger ledsaket hans forkyndelse (2 Kor. 12,12; Rom. 15,19). Men kilden til hans glæde var den: han var trygg paa at hans navn stod skrevet i himlen; og kjernen i hans evangelium var dette: retfærdiggjort ufortjent av Guds naade i kraft av utløsningen i Jesus Kristus (Rom. 3,24).

Den som læser apostelens breve, kan ikke undgaa aa lægge merke til hvor tidt det hænder at han slaar over i første person. Han gir raad og veiledning, han formaner og trøster, advarer og polemiserer. Og rett som det er dukker det op dette «jeg» som er et vidne om den glæde som for ham var kraftens kilde. Han bar sine menigheter paa sit hjerte, led og stred og glædet sig med dem; til sine tider laa ansvaret for hele den kristne missions skjæbne paa hans skuldre: hans sidste replipunkt var hvad Gud hadde gjort mot ham; og hans stadige omsorg var at han som præket for andre, ikke selv skulde bli «diskvalificert» (i billedet om kapløpningen 1 Kor. 9,27).

Livet fører os ogsaa tilbake til os selv; døden enda mer. Mesteren selv, som vilde føre sit folk til dets Gud, og som saa enda langt videre utover, han drog sig efterhaanden mere og mere undav, endog undav dem som søkte ham. Og til slutt maatte han kjæmpe til det ytterste for aa holde fast paa sin Gud og fader: Eloi, Eloi, lama sabachtani! — — Saa maa vi og tidt opleve at det aandelige sambaand med andre løsner eller brister. Barna glir fra forældrene, venner kommer bort fra hverandre; de du har villet hjælpe og lede, gaar sine egne veier, ganske andre end dine kan hænde; tidens spørsmaal og opgaver, som du gjerne vilde bidra dit til aa fremme, har litet bruk for dig. Du kjender dig skuffet, synes du blir ensom. Men du har dig selv; og det er det eneste et menneske har igjen til slutt: sig selv.

Har du da *Gud* hos dig? Det er et spørsmaal som helst skulde være veiet og prøvet og gjennemarbeidet for længst. Luthers spor viser ind i lønkamret, hvor selvprøvelsen kan finde sted for Guds ansigt og samvittigheten faa tale uforstyrret. Men hvor ogsaa bønnen kan stige fra hjertets grund i et samlet sind, og Guds ord kan tale med sin egen stille magt. Her er Lutherdommens egentlige tempel, dens allerhelligste. Vi vil ikke gaa derind bare én gang for aaret for aa finde soning for aarets synd; vi vil leve der og stadig søke glæden ved aa faa tro at vore navn staar skrevet i himlen.

Vel banker tiden paa lønkamrets dør, og du maa ta den med

ind mang en gang. Men du magter hverken aa overskue den eller aa forme den og maa til slutt altid lægge den i Guds haand. Hvad du derimot kan gjøre, er aa fornye din pakt med Gud i Jesu navn, og det blir hovedsaken. Det er kilden til kraften du trænger baade for aa arbeide og for aa kunne staa imot. Og det er ikke mindst motstandskraft vi har behov for i haarde og barske tider. Tidt ser det jo ut som at alt stræv er faafængt og ondskapen urokkelig. Men vor arbeidskraft skal ikke lammes dersom vi vet fra os selv at Gud kan skape ny sammenhæng i det som er brudt, og rense det som er urent.

Jesus hadde et syn: Satan som styrtet lik et lyn ned fra himlen. Begyndelsen var gjort til verdenstyrannens avsættelse fra magten. Men det var langt igjen til fuldendelsen; først ved dagenes ende skal han gjøres uskadelig (Joh. Aab. 20,10). Vi ser sporene av ham ikke mindst i det moderne Europas historie og samfundsliv. Er hans trone styrtet i *vore* hjerter?

Gud være takk, som gir os seier ved vor herre Jesus Kristus! Ti jeg er viss paa at hverken død eller liv, hverken engler eller kræfter eller nogen anden magt skal kunne skille os fra Guds kjærlighet i Jesus Kristus vor herre.

Ære være Gud fader, søn og hellig aand, som var og er og blir en sand Gud fra evighet og til evighet. Amen.

BEGRAVET LITTERATUR SOM GRAVES FREM

Det arbeide som biblioteksfolk og bibliografer gjør for å skaffe det lesende publikum oversikt over den litteratur som foreligger, kan ikke overvurderes.

For norsk litteratur begynner vi etter hvert å bli godt hjulpet. For det 19de hundreår har vi «Norsk forfatter-lexikon 1814—1880,» av *J. B. Halvorsen,* fullført av *Halvdan Koht.* Dette verket vil alltid være uundværlig ikke bare for litteraturgranskeren, men for alle som vil studere emner fra norsk kultur i det 19de hundreår. Det gir alle mulige biografiske og bibliografiske oplysninger om så godt som alle menn og kvinner som har utgitt en eller annen bok i det tidsrum som er nevnt i tittelen. Heldigvis er fremstillingen ført op til utgivelsesdagen for slike forfattere.

For eldre tider har vi ypperlig veiledning i *Hjalmar Pettersens* monumentale «Bibliotheca Norvegica» som det hittil er kommet tre bind av, det ene mer verdifullt enn det andre.

Første bind gir oplysning om bøker trykt i Norge fra vårt første trykkeri av (1643) og til utgangen av året 1813; supplement til dette bind fins i bind 3. I bind 2 fins en beskrivende katalog over «Norge og Nordmænd i Udlandets Literatur.» Tredje bind gir oplysning om norske forfattere før 1814, hvor så deres verker er trykt i verden; og de er med, enten verkene er trykt i gammel tid eller i ny tid. Katalogen går tilbake til middelalderen, den tar med f. eks. brevene fra biskop Håkon i Bergen (ca. 1340), eller erkebisp Aslak Bolts jordebok fra 1400-tallet, men mest blir det naturligvis om norske forfattere i dansketiden. Den blir et vektig vitnemål om norsk åndsliv i tider som iallfall er bedre enn sitt rykte. Vår litteraturhistorie og åndshistorie har lidd under det at den alltid har vært sett fra «felleslitteraturen»s synspunkt. Mye av det som ikke rakk frem til å få betydning for danskene, er ikke blitt vørt nok av nordmennene heller i senere tider. Hjalmar Pettersens katalog vil kunne åpne øinene hos mange.

Dessuten får vi naturligvis greie på nordmennenes del i det som

med det rette kan kalles «felleslitteraturen». Bare Holberg er utsatt til et senere bind.

Fjerde bind vil foreligge komplett høsten 1922. Det handler om norske forfatteres verker trykt utenfor Norge etter 1814; det vil f. eks. gi så fullstendig som mulig oplysninger om Henrik Ibsens verker og om oversettelser av dem. Dessuten vil bindet inneholde verdifulle tillegg til de eldre bindene.

Jeg har inntrykk av at Hjalmar Pettersens verk ikke blir nok utnyttet av dem som har bruk for det. Jeg har hørt folk si det er så vanskelig å finne frem i det. I virkeligheten trengs det ikke mer enn en halv times arbeid for å sette sig inn i ordningen av verket, og med de gode registrene, især det som er i bd. 3, finner leserne lett frem. Også i bd. 4 vil det komme nyttige register som vil gjøre bruken av verket lettere.

Dette store verket har Hjalmar Pettersen trykt på egen bekostning. I de senere årene har Nansenfondet gitt et lite årlig bidrag. Men i virkeligheten har utgiveren ofret både tid og penger på sitt store arbeid. Han har alltid sitt arbeid hos sig og bruker praktisk talt all den tid han har til overs til å komplettere og forbedre det.

Ved siden av dette store arbeidet har Hjalmar Pettersen utgitt et par mindre bibliografiske arbeider. Hans første arbeide var «Anonymer og Pseudonymer i den norske litteratur». Det utkom 1890, men skal nå komme ut på ny i en omarbeidet og sterkt øket utgave. Her har utgiveren brukt all sin sporsans for å avsløre forskjellige forfattere som har optrådt anonymt. Og med stort hell.

I 1897 utkom Hjalmar Pettersens «Udlændingers Reiser i Norge.» Her prøvde utgiveren å samle beskrivelser av de utallige reiser fremmede hadde foretatt her i landet. Han gjorde årvisse besøk ved de største bibliotekene i Europa og samlet materiale. Etter hvert er materialet i utvidet form overført til bind 2 av «Bibliotheca Norvegica.»

Hjalmar Pettersens forskjellige bibliografiske verker vil til alle tider ha verdi som kildeskrifter; særlig er hans «Bibliotheca Norvegica» et «monumentum aere perennius.» Det gir oss sikker dokumentering av vårt nasjonale liv gjennem flere hundreår. Vi ser at vår litterære kultur i dansketiden slett ikke bare består i «norvagismer» som det har vært sagt.

I de siste tre årene har vi fått et nytt bibliografisk hjelpemiddel av stor betydning. Det er bibliotekar *W. P. Sommerfeldt's*

«Norsk tidsskriftindex» for 1918, 1919, 1920 (Steenske forlag). Hr. Sommerfeldt har gjennemgått over 200 norske periodiske skrifter i disse tre årene og gir en systematisk fortegnelse over innholdet i dem i sin indeks. Det er tidsskrifter av mange slags hr. Sommerfeldt har gjennemgått, vi finner f. eks. «Aarstad menighetsblad», «Aarsberetning vedkommende Norges fiskerier», «Blindesaken», «Journalisten», «Kirke og Kultur», «Meieriposten», «Samtiden», «Urd» osv. osv. Ved greie innholdsoversikter kan hver og en lett finne frem til de emner han har interesse for, og fra tidsskriftindeksen igjen til vedkommende steder i tidsskriftlitteraturen. Sommerfeldts indeks er uundværlig for alle som vil ha greie paa det som er skrevet i de siste årene om de fleste større aktuelle spørsmål, enten de nu har almen interesse eller bare vedkommer fagmannen. Det er klart at alle større biblioteker må ha verket, men det vil sikkert også bli en hjelp for mange i det daglige arbeid. Sommerfeldts verk er omhyggelig og pålitelig. Bare en sjelden gang vil en kunne knipe ham i unøiaktighet, som når han i indeksen for 1920 lar professor *Ihlens* artikkel i Luthersk Kirketidende «Den løvlandske proposition og videre frem» handle om «landsmål og bygdemål». En slik feil er for resten et morsomt vidnesbyrd om pressens suggererende makt.

De tre årgangene av indeksen kan en nå skaffe sig heftet sammen i ett bind med fellesregister til. Den vil selvsagt fortsette å komme, og fordi staten bevilger en del til dette nyttige arbeidet, blir verket solgt billigere enn det var å vente.

Sommerfeldts tidsskrift-indeks begynner med 1918. For norske tidsskrifter før dette tidspunkt har vi en del nyttige hjelpebøker. Sommerfeldt har før sammen med avdøde læge *Johan Schweigaard* utgitt en bibliografi til «Norges topografi». Her er også en hel rekke tidsskrifter undersøkt. Den rekker til og med 1917. Ved siden av det har vi Deichmanske biblioteks fortreffelige «Register til en del norske tidsskrifter», som behandler topografi og biografi og rekker ned til 1909. For eldre tider har vi altså ikke fullstendige registre, og for tiden 1909—1917 har vi bare indeks over topografisk litteratur. Her trenger vi en utfylling snarest mulig. Hr. Sommerfeldt har gått ut fra at en fortsettelse kommer; derfor tar han ikke biografier med i sin årlige indeks. Det meddeles at Deichmanske bibliotek virkelig arbeider på en fortsettelse.

På «Den norske avdeling» på Universitetsbiblioteket har hr. Sommerfeldt dessuten begynt et nyttig arbeid; han sørger for

å få katalogisert biografika fra dagspressen. Ellers er det vanskelig å finne frem til stoff som er begravet i eldre avisårganger.

Gjennem Halvorsens forfatterleksikon kan vi nok finne frem til mye av det som er skrevet i avisene, og gjennem «Den norske avdeling»s katalogisering av biografika får vi nå greie på en del for de siste tider. Men ellers blir det de registrene avisene selv lager en må holde sig til, og dessverre er det mange aviser som ikke regner det for nødvendig å føre noe slags register. Som bekjent blir registrene av en del Kristiania-aviser klippet ut på Universitetsbiblioteket, klebet op i bøker og så gjort tilgjengelige for publikum.

Enda mangler vi katalog over de artikler nordmenn skriver i utenlandske tidsskrifter. Men også det vil det nå bli rådd bot på. I «Norsk bogfortegnelse», som kommer ut hvert år, utgitt av Universitetsbiblioteket, er det meningen å ta med 5-års-meldinger om nordmenn i utlandet, altså skape en fortsettelse av bind 2 av Hjalmar Pettersen's «Bibliotheca Norvegica.»

Foruten de bibliografiske hjelpemidler jeg har talt om, skal jeg til slutt nevne *Anton Aure's* nyttige «Norsk bokliste» over litteratur på landsmål og bygdemål.

I det hele er vi nå godt på vei til å få de hjelpemidler vi trenger for å kunne finne lett frem i norsk litteratur. Ved bibliografenes arbeid finner vi frem til det som ellers vilde være begravet i bibliotekene, eller i gamle tidsskrifter og aviser. Bibliografene gjør i virkeligheten her et arbeid som styrker sammenhengen i vår kulturutvikling.

Didrik Arup Seip.

NOTISER

Domen var åpen for Noregs ungdomslag.

Litt korrektur.

I martsheftet av «Kirke og Kultur» skriver folkehøgskulestyrar Nils Sivertsen om «Den norske kyrkja og den frilynde ungdomsrørsla» — et stykke som i høi grad trænger litt «korrektur», og ikke saa ganske litet heller. Han skriver om den motvilje mot maalstræv og al den mangel paa forstaaelse, som den frilynde ungdomsrørsla efter hans mening møter hos «by- og yverklassa», specielt hos presterne, og saa siger han: Me fekk ein underleg hard og strid tokke av denne kulden i sumar: Norigs ungdomslag hadde 25 års høgtid. Og det er heilt sjølvsagt at denna høgtidi måtte stå i gamle Nidaros — ved Olavs kyrkja. Og *so vart vi nekta å koma i domkyrkja. Biskop Hognestad skulle halda festgudstenesta. Og stiftsprovsten nekta kyrkja. Og biskopen stadfesta nektingi.*[1]

Herom er kort og godt at si: saadan som disse ord lyder, er der ikke ét sandt ord i dem. Sandheten er: laget fik paa første ordet lov til at benytte kirken den søndagen. Herr S. siger: vi vart nekta å koma i domkyrkja! Sandheten er: der var søkt om at biskop Hognestad maatte tale der den dagen. Paa første ordet blev det indvilget selvfølgelig. Herr S. siger: biskop Hognestad skulde halda festgudstenesta. Og stiftsprovsten nekta kyrkja!

Og hverken stiftsprovst eller biskop hadde noget med *det* at gjøre engang, ikke kirketilsyn heller. Over en ordinær gudstjenestedag raader som bekjendt alene den prest, som har dagens tjeneste. Og han gav straks tillatelsen — som enhver av os selvsagt og med glæde vilde gjort, naar biskop Hognestad skulde præke. Kirken blev altsaa *paa første ordet aapnet* baade for biskop Hognestad og Norigs ungdomslag.

Dette til oplysning for dem som læser herr Sivertsens fremstilling uten at kjende sammenhængen.

De som kjender hele saken, vil lettere kunne undskylde forfatteren. Ialfald forstaa. Saken er jo den, at da vedkommende prest veg plassen den søndagen og overlot sin prækestol til biskop Hognestad, gjorde han tillige opmerksom paa, at landsmaalsliturgi ikke var paa lovbestemt maate indført i Domkirken. Og dermed sprang krudttønden! Det er ikke nødvendig her at gjentage hvad der ifjor blev gjort fuld rede for i aviserne om den sak. Hvis herr S. kjender hele saken, saa er det ikke let at undskylde hans skriveri, før han ber om undskyldning. Noget anderledes skrev Anders Hovden om den ting. Ogsaa han maatte jo ut av sit varme landsmaalshjerte angripe os fordi vi kom med «lovparagraffer» og slikt, naar det gjaldt denne livssaken hans. Men om selve avgjørelsen indrøm-

[1] Uthævet her.

mer han: dei hadde ret, sjølvsagt. Det vi si: jeg var ved gjældende bestemmelser forpligtet til at handle som jeg gjorde.

Naar saken tilslut blev ordnet som ungdomslaget vilde, saa var det hellerikke, som S. skriver, fordi et «nytt riksstyre braut negtingi fraa prost og biskop», aldeles ikke, men fordi departementet gjorde opmerksom paa en anden bestemmelse i resolutionen, som man i dette tilfælde burde benytte sig av, og det blev loyalt gjort.

Trondhjem i april 1922.

M. L. Svanholm.

Bladstyret hev synt meg den velvilje å la meg sjå stiftsprost Svanholms «korrektur». Og eg vil gjerne nytta høvet til å be biskopen og stiftsprosten um orsaking for at eg hev sagt dette um nektingi av Domkyrkja so kvast og knapt at det kunde gje høve til misstyding.

Eg hev då ikkje meint, at dei einskilde som var på stemna ikkje fekk koma i Domkyrkja. Og eg vil då tru det kjem fram klårt nok at ei festgudstenesta i denne samanhengen og i dette høve reint sjølvsagt skulde ha nynorsk messe. Og um nektingi av slik gudstenesta seier då stiftsprosten sjølv: «*Jeg var ved gjældende bestemmelser forpligtet til at handle som jeg gjorde*».

Og so seier han til slutt at «departementet gjorde opmerksom på en anden bestemmelse i resolusjonen som man i dette tilfælde *burde* benytte sig av». — Men når det no fanst ein slik «bestemmelse», korleis heng det so saman at stiftsprosten ikkje fann han, — og korleis kunde han då vera «forpliktet til å handle som han gjorde.

Eg skynar stiftsprosten sitt tilsvar slik at Domkyrkja vilde vore nekta til *den gudstenesta det her var tale um,* dersom ikkje departementet hadde gripe inn. — Og då so. — — Um eg tek i mist i det, at avgjerdi i saki vilde vorte anleis um ikkje riksrådsbyte hadde kome, — ja det lyt kvar ha sin meining um.

Marnar folkehøgskule 9de april 1922.

Nils Sivertsen.
